
McGill University Libraries
3 101 457 695 D



رسائل ابن سينا

٣

رسالة

في ماهية العشق

تأليف

الشيخ الرئيس ابي علي ابن سينا

عنى بنشرها عن اقدم نسخ خطية وترجمتها الى اللغة التركية

احمد آتش

مطبعة ابراهيم خروز - استانبول ١٩٥٣



رسالة
في ماهية العشق

تأليف

الشيخ الرئيس ابي علي ابن سينا

عني بنشرها عن اقدم نسخ خطية وترجمتها الى اللغة التركية

احمد آتش

استانبول ١٩٥٣

56a

بسم الله الرحمن الرحيم

سألت – اسعدك الله – يأبا عبد الله الفقيه المعصومى ان اجمع لك رسالة تتضمن ايضاح القول فى العشق على سبيل الايجاز، فأطلبتك – لا زلت طالبا للخيرات – توخيا لمرضاتك وقضاءً للوازمك، وجعلت رسالتى اليك مضمّنة فصولا سبعة

احدها فى ذكر سريان قوة العشق فى كلّ واحد من الهويّات

والثانى فى ذكر وجود العشق فى الجواهر البسيطة الغير الحيّة

الثالث فى ذكر وجود العشق فى الموجودات ذوات قوى مغذية من جهة قواها المغذية

والرابع فى ذكر وجود العشق فى الجواهر الحيوانية من حيث لها قواها الحيوانية

---

2 اسعدك الله ~ يا أبا عبدالله الفقيه Y || المعصومى M (not) البيهقى، تتمة صوان الحكمة AE، — Y المصرى Mb الحضرمى Mp، الفضولى Ü || اجمع ÜMY : اجمل ESA || 3 تتضمن ESÜMY : تضمن A || الايجاز SAÜMY : الالحان E || فاطلبتك ÜY EA : فاجبتك SM || طالبا SÜMY : طلابا EA || 4 للوازمك ESAÜ : لوازمك Y لمرامك M || مضمنة ESAÜY : متضمنة M || 6 احدها EAÜY : الاول SM || قوة ESÜMY : — A || 7 والثانى EÜMY : الثانى ES || وجود SAÜMY : وجوب E || الغير ESAM : غير ÜY || الحية ESAÜM : الحسية Y || 8 والثالث EÜMY : الثالث SA || وجود ESAÜM : وجوب Yh، — Y || ذوات (ذات EA) ... مغذية EAY : وذوات قوة مغذية Mb النباتية Mp ذوات قوى معدنية (المعدنية S) SÜ || 9 المغذية AEMY : المعدنية ÜS || 10 والرابع AÜMY : الرابع AE || وجود SAÜMY : وجوب E || 10—11 من حيث ... (القوة M) الحيوانية ÜMY : — EA

1896

والخامس فى ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان
والسادس فى ذكر عشق النفوس الآلهية
السابع فى خاتمة الفصول

الفصل الاول

فى ذكر سريان العشق فى كل واحد من الهويات

١ كل واحد من الهويات المدبّرة لمّا كان بطبيعته نازعا الى كماله الذى هو خيريّة هويته المنالة عن هويّة الخير المحض نافرا عن النقص الخاصّ به الذى هو الشرية الهيولانية والعدمية اذ كل شر فمن علايق الهيولى والعدم فبيّنٌ أن لكل واحد من الموجودات المدبرة توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا، ويلزم ضرورةً ان يكون العشق فى هذه الاشياء سببا للوجود لها، لان كل واحد ممّا يُعبَّر عنه مترتب تحت امور ثلاثة إمّا ان يكون فائزا بخاص الكمال او ممترا بغاية النقص او مترددا بين الحالتين حاصل الذات على مرتبة التوسّط بين الامرين، ثم ان البالغ فى النقص غايته هو المنتهى الى مطلق العدم والمستوفى لجميع علائقه

1 والخامس AMY : الخامس EAÜ || فى ذكر ESAMY : فى وجوب Yh ذكر Ü || للاوجه الحسان EÜM : الوجه الحسان SAY، — Y || 2 والسادس EAMY : السادس SÜ || 4 الاول SAÜMY : — E || 5 سريان : + قوة SMp || 6 كل ... الهوايات EAÜMY : — S || المدبرة لما ESÜM : المتدبرة لما Y ما A || كان EAÜMY : كانت اطبيعته S || بطبيعته ESAÜY : بطبعه M || نازعا EAÜMY : نازعة S || 7 هويته ESAÜY : هوية M || المنالة EA : المنيلة ÜY المنبعث M الماله Yh المسله S || 8 الشرية ÜY : شريته EAM مرتبة S || فمن ESAÜY : من M || والعدم فبين EAÜMY : هى S || 9 توقانا EAÜY : شوقا M شوقان S || طبيعيا وعشقا غريزيا EAÜMY : طبيعى وعشق غريزى S || 10 سببا ESAÜMYh : — Y || كل ESAÜM : لكل Y || 11 مترتب ESÜ : مترتبا Y مرتب AM || فائزا AÜMbY : قائما ESYh فائقا Mp || ممترا Y : ممنوا EAÜMp ممنوعا SYh مميزا Mb || 12 النقص SAÜMY : اليقين E || الامرين ESAÜY : امرين M || 13 هو ESAÜY : فهو M || لجميع SAÜMbY : بجميع EMp

فبالحرىّ ان يطلق عليه معنى العدم المطلق، ثم الحقيق باطلاق العدمية عليه وان استحق ان يُعدّ فى عداد الموجودات عند تقسيم او توهّم فلن يُعدّ وجوده وجودا ذاتيا، بل ان يُستجاز عليه اطلاقُ الوجود الاّ بالمجاز وان يتعرض لاعتداده من جملة الموجودات الا بالعرض، فاذن الموجودات الحقيقية اما ان تكون موجوداتٍ مستسعدةً بنهاية الكمال او موصوفةً | 56b بالتردد بين نقص عارض من جهة ما وكمالٍ موجود فى الطبع، فاذن جملة الموجودات لا تعرى عن ملابسة كمال ما، وملابستها له بعشق ونزاع فى طبيعتها به ما يوجَد متأحّدةً بكمالها ملازمةً له، ممّا يُوضح ذلك من جهة العلة واللمئية هو ان كل واحد من الهويات المدبرة لما كان لا يخلوا عن كمال خاص به، ولم يكن مكتفيا بذاته لوجود كماله اذ كمال الهويات المدبرة مستفاد من فيض الكامل بالذات، ولم يجز ان يتوهم ان هذا المبدأ المفيد للكمال يقصد بالافادة واحدا واحدا من جزؤيات الهويات على ما اوضحته الفلاسفةُ فمن الواجب من حكمته وحسن تدبيره ان يغرز فيه عشقا كلّيا حتى يصير بذلك مستحفظا لما نال من فيض الكمالات الكلية

---

1 الحقيق EAÜMY : التحقيق S || العدمية ESAMYh : العدم ÜY || 2 استحق SAÜMY : اولى E || او يتوهم فلن يعد : بياض فى E || فلن SAÜM : فلم Y || 3 ذاتيا ESAÜMY : دائما Yh || يستجاز SAÜMY : يسحان E || 3-4 بالمجاز... الا ESAMY : — Ü || 3 يتعرض EAÜMbY : يعد Mp يعرض S || 4 بالعرض SAÜMY : بالعروض E || 5 مستسعدة ESAÜYh : مستعدة YM || بنهاية ESAÜY: لنهاية M. || الكمال EAÜMY : — S || 5–6 نقص عارض ESAMY : النقص العارض Ü || 6 فى الطبع ESAÜMbY : بالطبع Mp || 7 ونزاع ESÜMpY : و نزوع Mb || طبيعتها به ESY : طبيعتها الى M هوية ذاته Ü || 8 له EÜYh : لها SM ، — Y || جهة ESMY : — Ü || هو SMp : — EÜY || 9–11 لما كان... المدبرة : ESMY ، — Ü | كان ESY : — M | لا يخلوا SMY : لايخ E | 10 كماله ESMpY : كمالاته Mb | كمال Y : كمالات ESM || المدبرة EMY : — S || مستفاد من ÜY : مستفاضة عن M مستفادة ES || الكامل ESÜM : الكمال Y || 11 يقصد ... جزءيات SMY : — Ü | بالافادة MY : بالارادة S | واحدا EMY : بواحد S | جزءيات SMY : جهات E || 13 الكلية ÜMY : الكلى ES

ونازعا الى الاتّحاد بها عند فقدانها ليجرى به امرُ السياسة على النظام الكلى، فواجب اذن وجود هذا العشق فى جميع الموجودات المدبرة وجودا غير مفارق البتة، والا لاحتاجت الى عشق آخر يستحفظ به هذا العشق الكلى عند وجوده اشفاقا عن عدمه ويستردّه عند فوته قلقا لبُعده وصار احدُ العشقَين معطلا لا طائل له، ووجود المعطل فى الطبيعة اعنى الوضع الآلهى باطلٌ على انه لا عشق خارجا عن العشق المطلق الكلى، واذن وجود كل واحد من المدبرات بعشق غريزى فيه

٢ ولنجعل لهممنا فى هذا المرام مرقًى اعلى مماّ قدّمناه ولنَفحصْ عن الموجود العالى عن التصرّف تحت تدبير مدبّر لعظم شأنه، فنقول ان الخير بذاته معشوق ولو لا ذلك لما نَصَبَ كلّ واحد مما يشتهى او يتوق او يعمل عملا غرضا أمامه يتصوره خيرية، فلو لا ان الخيرية بذاتها معشوقة والا لما اقتصرتْ الهممُ على ايثار الخير فى جميع المتصرفات، وكذلك الخير عاشق للخير، لان العشق ليس فى حقيقته الا استحسان الحَسَن والملائم جدا، وهو مبدأ النزاع اليه

1 الاتحاد بها : ايجاد لها ESÜY || الاتحاد Mb || النظام Mp : — ESÜMYh || الكلى Y : الحكمى ÜY || ESM 3 لاحتاجت : احتاجت EÜMY || آخر S : + به ES || به : — MY || ESÜ 4 قلقا : قلا EMY || وصار S : واصار ÜY || ESM 5 الطبيعة اعنى : — EÜMY || باطل S : ممطل ÜMY || عشق ESYh : عاشق ESMY || Ü 6 واذن : فاذن MY || واحد ESÜ : واحد واحد ESÜMY || Mp 7 فيه : — ESY || ÜM 8 والنجعل : والنحصل EÜMY || لهممنا S : لهمتنا EÜY || هممنا M || S هذا المرام : هذه المراتب ESM (المقام ÜY Yh) || اعلى : فى اعلى EÜMpY ، Mb — S || الموجود : الوجود ESMY || Ü 9 بذاته : لذاته ESMYh || ÜY 10 ذلك لما : ذاك ESMY || Ü يتوق : يتوخى ESÜY || M او يعمل : او ان يشوق ESÜMpY او ان Mb || عملا : — ÜMY || S 10—11 امامه ... خيرية : امامه يتصور خيريته Y امائه بتصور خيرية ÜM لفا متصورة وخيريته S || E 11 والا : — SÜY || EM الهمم : — SÜMV || E 12 المتصرفات : التصرفات EY || SÜM وكذلك : ولذلك ESÜY || M 13 حقيقته : الحقيقة ESÜY || M الحسن : الخير ÜSMY || EYh والملائم : الملائم ÜSMY || E جدا : جلا ÜEMY || S 13—1 وهو ... النزاع : وهذا العشق هو مبدأ النزوع ÜEY وهو اى العشق مبدأ النزاع M S

عند بينونته ان كان مما يباين والاتحاد به عند وجوده ، ثم كل واحد من الموجودات يستحسن ما لاءمه وينزع اليه مفقودا ، والخيرُ الخاص النيل للشيء فى الحقيقة او الحسبان فيما أظنّ هو الملائم بالحقيقة او الحسبان ، ثم الاستحسان والنزاع فالاستقباح والنفرة فى الموجود | من علائق خيريته ، لانها لا تطلق على 57a الموجود على وجه الاستصواب بالذات الا من جهة خيريته ، لانّ الصواب اذا وُجد عن الشيء بالذات فهو لسداده وخيريته ، فبيّن ان الخير يعشق ما هو خير اما الخاص به واما المشترك ، وعلة العشق هو ما نيل او سيُنال منه اى من المعشوق ، وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية وزدات العاشقية للخير

٣ فاذا قد تقرر هذا فنقول ان الموجود المقدس عن الوقوع تحت التدبير اذ هو الغاية فى الخيرية فهو الغاية فى المعشوقية والغاية فى العاشقية الغاية فى المعشوقية أعنى بذلك ذاته تعالى ، اذ الخير يعشق الخير بما يُتوصّل به اليه من نيله لادراكه والخيرُ الاول مُدرِك لذاته بالفعل ابدا الدهر فى الدهر فاذًا عشقه له اكمل عشق وأوْفاه ، واذن الصفات الآلهيات لا تمايُزَ بينها بالذات فى الذات فاذن العشق هو

---

1 بينونته ÜEMbY : غيبوبته Mp هويته S || مما يباين ÜEMpY : مما يتبين Mb متباينين S || والاتحاد Y : والتأحد ÜSEM || **2** لاءمه ÜEY : يلائمه SM || مفقودا ÜSM : مفقود EY || النيل ÜSEY : الميل M || للشئ ÜEMY : بالشئ S || **3** فى الحقيقة ÜSMY : بالحقيقة E || فيما اظن ... بالحقيقة ÜEMpY : — SMb || او الحسبان EYh : او الحسن ÜY ، —SM || **4** فالاستقباح Y : والاستقباح ÜSEM || **5** الموجود EMY : الوجود ÜS || **4–5** لانها ... خيريته ÜEMY : — S | **5** الموجود EY : الوجود ÜM || **6** ما ÜEY : بما SM || **7** وعلة ÜEY : وغاية Yh وكل M واما عله S || ما نيل او EÜSY : ما قد نيل او ما M || اى EMY : او Ü || من : + جملة M || **8** وكلما MY : فكلما E او كلما Ü || زادت ÜMbY : ازدادت EMp || زاد ÜEMpY : ازداد Mb || استحقاق ÜEMY ، استحسان Yh || **9** فاذا Ü : فاذ قد Y واذا M واذا E || **10** فهو EÜY : هو M || العاشقية EÜY : عاشقيته M || الغاية EMY : والغاية EÜ || المعشوقية EÜY : معشوقيته M || **11** ذاته : + العالى المقدس M || يعشق الخير ÜMY : يعشق E || لادراكه Y : وادراكه ÜEM || **12** ابدا... الدهر ÜMY : — E | ابدا ÜY : ابد M | الدهر MY : لدهر Ü || **13** الالهيات ÜY : الالهية EM || تمايز بينها ÜMY : تماز E || بالذات MY : الذات E للذات Ü



صريح الذات والوجود أعنى فى الخير المحض ، فاذن الموجودات اما ان يكون وجودها بسبب عشق فيها واما ان يكون وجودها والعشق هو هو نفسه ؛ فتبيّن ان الهويات لا تخلوا عن العشق وذلك ما اردنا ان نبين .

الفصل الثانى

فى ذكر وجود العشق فى البسايط الغير الحية

١ البسائط الغير الحية على اقسام ثلاثة، احدها الهيولى الحقيقية والثانى الصورة التى لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها والثالث الاعراض ، والفرق بين الاعراض وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقوّمة للجواهر ولذلك استحقها الاوائل من الالاهيّين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزؤا للجواهر القائمة بذواتها ولم يحرموها سِمَة الجوهرية لاجل امتناع وجودها بمفرد الذات اذ الجوهر الهيولانىّ هذا حاله ، ومع هذا لا يُستَنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه فى ذاته جزؤا للجواهر القائمة بذواتها بل ولان يخصوها أعنى الصورة بمزية فى الجوهرية على الهيولى اذ هذه الصورة الجوهرية بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرا ومهما وُجد أُوجب وجود جوهر بالفعل ، ولأجل ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع فعل ، واما الهيولى فهى معدودة فيما يقبل الجوهرية بالقوة ، اذ لا

---

1 صريح EMYh : عين Ü || 2 وجودها ÜMY : وجود E || بسبب ÜMY : تسبب E || نفسه ÜY : بعينه EMYh || فتبين ÜMY : فبين E || 3 ان نبين EÜMYh : —Y || 5 الحية MYh : الجسمية ÜhY (صح) الحسية Ü || 6 الحية MYh : الجسميه ÜY || على اقسام ثلاثة Yh : على ثلاثة اقسام M ثلاثه ÜY || 7 بانفراد ذاتها ÜMpY : بالانفراد بذاتها Mb || 8 استحقها ÜY : استحق M || 9 لان ÜY : ان M || 10 سمة ÜY : عن سمة M || بمفرد ÜY : بمفردة M || 11 يستنكر ÜY : تنكر M || 12 ولان يخصوها MK : ولا يحصرها Ü || 13 بمزية MYh : الجزءية ÜY || 14 ومهما ÜMYh : فانما Y || اوجب ÜMYh : — Y || جوهر ÜM : جوهراً Y || 15 فيما ÜY : مما MYh || يقبل ÜMY : يفيد Yh

يلزم بوجود كل هيولى | جوهر ما وجوده بالفعل ، ولاجل ذلك قيل انه 57b
جوهر بنوع قوة ، فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ، ولا يحمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض ، اذ ليس هو بمقوّم للجوهر ولا معدود بوجه من الوجوه جوهرا

٢ فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد من هذه الهويات البسيطة الغير الحية قرينُ عشق غريزيٍ لا يخلى عنه البتة ، وهو سبب له فى وجوده ، فأما الهيولى فلديمومة نزاعها الى الصورة مفقودةً وولوعِها بها موجودةً ، ولذلك تلقاها متى عَرِيَت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اُخرى اشفاقا عن ملابسة العدم المطلق ، اذ من الحق ان كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق ، فالهيولى مقر للعدم ، فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الاضافى ، ولو لا هذا للابَسها العدم المطلق ، ولا حاجةَ بنا هاهنا الى الخوض فى ايضاح لمئية ذلك ، فاذن الهيولى كالمرأة الدميمة المشفقة عن استعلان دَمامتها فمهما انكشف قناعُها غطّت دَمامتها بالكُم ، فقد تقرر ان فى الهيولى عشقا غريزيا

٣ واما هذه الصورة فالعشق الغريزى فيها ظاهر لوجهين ، احدهما بالجد فى ملازمتها موضوعَها ومُنافاتِها مستميحها عنه ، والثانى بالجد فى ملازمتها كمالاتها

---

1 كل : + جوهر Yh || 2 من ÜY : فى M || يحمل ÜY : يحل M || 3 هو MY : — Ü || للجوهر : + بل Y || 4 فاذا تقرر MY : — Ü || 5 الحية MYh : الجسمية ÜY || 6 يخلى Mp : تخلى Y يخلو Mb يجلى Ü || 7 مفقودة MY : المفقودة Ü || موجودة MY : موجودا Ü || تلقاها M : يلقا Y يلقاها Ü || 8 عن ÜY : من M || 9 ملابسة ÜMY : ملازمة Yh || 10 مقر ÜM : مقرا Y مفسر Yh || للعدم ÜYh: العدم M || 11 ولو لا هذا للابسها ÜY : ولو لاها لابسها (للابسها Mp)M || 12 فاذن ÜY: فان M || كالمرأة : + اللائمة M || 13 دمامتها ÜY : قبحها M || دمامتها ÜY : ذمائمها M || 15 لوجهين ÜY : بوجهين M || بالجد ÜY : ما نجد M || 16 موضوعها... ملازمتها MYh : — YÜ | مستميحها Yh : لما يسحبها M || بالجد Yh : ما نجد M

ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها، وحركتها الشوقية اليها متى باينتها كصور الاجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الاربعة ولا صورة ملازمة غير هذه الاقسام الستة

٤ واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد فى ملازمة الموضوع ايضا، وذلك بيّن عند ملابستها الاضداد فى الاستبدال بالموضوع

فاذن ليس تعرى شىء من هذه البسائط عن عشق غريزى فى طباعه

الفصل الثالث

فى وجود العشق فى الصوره النباتية اعنى النفوس النباتية

١ فلنختصر القول هاهنا، فنقول كما ان النفوس النباتية تنقسم الى اقسام ثلاثة احدها قوة التغذية والثانى قوة التنمية والثالث قوة التوليد كذلك العشق الخاص بالقوة النباتية على اقسام ثلاثة احدها يختص بالقوة المغذية وهو
58a مبدأ قوة شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليها وبقائها فى المغتذى | بعد استحالته الى طبيعته، والثانى يختص بالقوة المنمية وهو مبدأ شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة فى اقطار المغتذى، والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدأ شوقها الى تهيئة مبدأ الكائن مثل الذى هو فيه، ومن البيّن ان هذه القوى مهما وجدت لزمتها هذه الطبايع العشقية واذن هى فى طبائعها عاشقة ايضا

---

1 وحركتها MY : وحركته Ü || باينتها M : باتيها Y بانها Ü || 1—2 كصور الاجسام ÜM : كصورة الاجرام Y || 2 غير MY : عن Ü || 3 الستة ÜY : البتة M || 5 بين Yh : — ÜMY || عند ÜMbY : بين Mp || الاستبدال ÜY : استدلال M || 6 تعرى MY : يعرى Ü || 8 الصورة ÜY : الصور M || 9 فلنختصر Y : فنختصر M لنختصر Ü || القول ~ هاهنا M || 9-10 اقسام ~ ثلاثة M || 11 بالقوة ÜMpY : بالقوى Mb || 12 قوة شوقها Y : شوقه ÜM || وبقائها ÜY : وبقائه MYh || 13 شوقها ÜY : شوقه M || 14 الزيادة الطبيعية ÜMpY : زيادة Mb || يختص ÜMYh : — Y || 15 شوقها ÜY : شوقه M || الكائن ÜY : كائن M || فيه ÜMpY : منه Mb || 16 واذن MY : فاذن Ü || هى ÜMYh : — Y

الفصل الرابع

فى ذكر عشق النفس الحيوانية

١ لا شك ان كل واحد من قُوى النفس الحيوانية يختص بتصرف يحثها عليه عشقٌ غريزي، والا لما كان وجودها فى البدن الحيوانى الا معدودا فى جملة المعطلات ان لم يكن لها نفورٌ طبيعى مبدأه بِغضة غريزية وتَوقانٌ غريزى مبدأه عشق غريزى، وذلك ظاهر فى كل واحد من اقسامها، اما فى الجزؤ الحاس منها خارجا فلاْلفها بعض المحسوسات دون بعض واستكراهه بعضها دون بعض، ولو لا ذلك لتساوَت العوارضُ الحسية على الحيوانات ولما تصونت عن مباشرة المَضِرّات لها ولتعطّلَتْ القوة الحسية فى حقيقتها، واما الجزؤ الحاس باطنا فلاطمئنانه الى الراحة الى التخيلات المروحة وما ضاهاها اذا وُجدت وتشوقة اليها اذا فقدت، واما فى الجزؤ الغضبى فلنزاعه الى الانتقام والتغلب والفرار من الذل والاستكانة وما ضارع ذلك

٢ واما فى الجزؤ الشهوانى فلتُقدّم أمامه مقدمةً يُنتفع بها بذاتها و فيما يُبنى عليه القول فى الفصول، وهو ان العشق ينشعب قسمين احدهما طبيعىٌ وحامله لا ينتهى بذاته دون غرضه بحال من الاحوال ما لم يصادمه دونه قاسرٌ خارجىٌ كالحجر، فانه لا يمكن ابدا ان يقصر عن تحصيل غايته وهو الاتصال بموضعه الطبيعى والسكون فيه من ذاته اللهمّ الا من جهة عارض قهرىٌ، وكالقوة

---

2 النفس ÜY : النفوس M || 3 قوى النفس ÜY : القوى والنفوس Mb قوى النفوس Mp || 4 معدودا ÜY : معدودة M || فى ÜMY : من Yh || 5 وتوقان ÜY : وشوقان M || غريزى ÜY : طبيعى MYh || 6 الحاس ÜMY (خ): الخاص Ü || 7 بعضها ÜY : بعضا M || 9 لها ÜY : بها M || ولتعطلت MY : ولبوطلت Ü || باطنا MbYh : منها داخلا Mp، — ÜY || 10 الى ÜY : عن M || المروحة ÜMY: المروعة Yh || تشوقه ÜM : تشوقت Y || 11 والفرار ÜY : عن الفرار M || 13 بذاتها ÜY : بذاته M || 14 ينشعب ÜY : يتشعب M || وحامله MYh : وحاصل ÜY وحاصله Yh(خ) || 15 قاسر MbÜY : قاصر Mp || 17 فيه MY : — Ü

المغذّية وسائر القوى النباتية ، فانها لا تزال مُزاولة لجلب الغذاء ولتلحيمه
بالبدن ما لم يصدها عنه مانعٌ غريب ، والثانى عشق اختيارى وحامله قد يعرض
بذاته عن معشوق لتخيل استضرار يعارض أمامه يُربى قدَر ضرره على نفع
المعشوق مثل الحمار ، فانه اذا لاح له شخص ذئب متوجها نحوه اقصر عن
58b قضم الشعير وأمعن فى الهرب لتخيله ان ما يتصل به من ضرر العارض ارجح
من منفعة المُعرَض عنه ، ثم قد يكون المعشوق الواحد لعاشقَين احدهما
طبيعى العشق والثانى اختيارى مثل الغرض بالتوليد اذا تدبّر اضافة الى القوة
المولدة النباتية والى القوة الشهوانية الحيوانية

٣ فاذا تحقق هذا فنقول ان القوة الشهوانية من الحيوان اظهر الموجودات
عند الجمهور لاستطباع العشق فلا حاجة بنا الى اظهار ذلك وليس معشوقه فى عامة
الحيوان غير الناطق الا معشوق القوى النباتية بعينها الا ان العشق للقوة
النباتية لا تصدر عنه لافاعيلُ الا بنوع طبيعى وبنوع أدنى وأدوَن ، وعشقُ
القوة الحيوانية انما يصدر عنه بالاختيار وبنوع اعلى وافضل وبأخذ الطف
واحسَن حتى ان بعض الحيوان قد يستعينُ فى ذلك بالقوة الحسية ما يُوهم العامة
ان ذلك العشق خاص بها وهو عند التحقيق خاص بالشهوانية فان وُجد للحسية
فيها شركةٌ تتوسط ، وقد توافق القوة البهيمية الشهوانية النباتية فى الغرض

---

1 فانها MY : فانه Ü || مزاولة ÜY : من اوله M || لجلب ÜY : لجذب Yh تجذب M || ولتلحيمه ÜY : وتلحمه M || **2** مانع MY : ممانع Ü || وحامله MYh : وحاصله ÜY || **3** يعارض Y : بعارض ÜM || يربى ÜY : يزن M || على : + اوزان M || **4** المعشوق MYh : العشق ÜY || ذئب ÜY : الذئب M || **5** الهرب ÜMpYh : الغب Y هرب Mb || لتخيله ÜY : لعرفانه M || **6** المعشوق الواحد ÜY : معشوق واحد M || **7** العشق ÜMpY : — Mb || الغرض MY : العرض Ü || **8** والى ÜMpY : — Mb || الحيوانية Ü : — MY || **10** لاستطباع ÜY : باستطباع M لاستتباع Yh || العشق ÜMpY : — Mb || فلا ÜY : ولا M || الى ÜY : — M || معشوقه ÜY : معشوقها M || عامة MYh : غاية ÜY || **11** القوى ÜY : القوة M || للقوة ÜY : القوة M || **12** عنه ÜM : عنها Y || **13** وبأخذ ÜY : وبمأخذ M || **14** يستعين ÜMY : يستغنى Ü (نخ) || مايوهم ÜY : فلذلك ما توهم M || **51** وهو M : وهى ÜY || فان MY : وان Ü || **16** توسط ÜY : التوسط M

بان يكون حصوله لا بقصد اختيارى يأتيه وان وُجد فى صدور الفعل بينهما اختلاف فى الاختيار وسبيله مثل توليد المثل، فان الحيوان الغير الناطق وان تحرك بطبعه العشقى المتغرز فيه من العناية الالهية تحرّكا اختياريا يتأدى به الى توليد المثل فلن يكون الغاية منها مقصودة لذاتها، لان هذا الضرب من العشق غايته نفع نوعى اعنى بهذا ان العناية الالهية لمّا اقتضَت استبقاء الحرث والنسل وامتنع المراد من مدة البقاء فى الشخص الكائن لضرورة تعقُّب الفساد فى موضع الكائن وحيّا أوجبت الحكمةُ صرف الغاية الى استبقاءها الى الانواع والاجناس وطُبع فى كل واحد من اشخاص المعنىّ به شوقا الى تأثير ملازمة توليد المثل وهيّأ لذلك فيه آلات موافقة، ثم الحيوان الغير الناطق لانحطاطه عن مرتبة الفَوز بالقوة النطقية التى بها يوقف على حقيقة الكلّيات يسعد بادراك الغرض الخاص بالامور الكلّية، فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية تُشاكل القوة النباتية فى التزامه الى هذا الغرض

وتقرير هذا الفصل والفصل الذى تقدم نافعٌ فى كثير | مما سنأتى على اثباته 59a فى هذه الرسالة

1 يأتيه : ياتيه ÜY بأنة M || وان ÜMpY : وان الشهوانية النباتية فى الغرض بان يكون حصوله بقصد اختيارى Mb || بينهما ÜY : عنهما M || **2** وسبيله ÜY : وسلبه M || مثل ÜMYh : — Y || **3** بطبعه العشقى ÜY : بعشقه الطبيعى M || **4** المثل ÜMYh : — Y || منها ÜY : فيه M || لذاتها ÜY : بذاتها M || **5** نفع نوعى ÜY : تقع نوعين M || والنسل ÜY : والنصل M || **6** المراد MY : المولد Ü || **7** وحيا ÜY : وحتى MYh || الى ÜY : فى M || استبقاءها MY : استنقائهما Ü || **8** وطبع ÜY : فطبعت M || اشخاص ÜY : الاشخاص M || به : + فى الانواع M || ملازمة MY : يلازمه Ü || **9** وهيأ ÜY : هيأت M || فيه M : فيها Y، — Ü || ثم : + ان M || الغير M : غير ÜY || **10** يوقف ÜY : توقف M (بالتنوين) || يسعد : يستعد Y يستفيد M تسعد Ü تشعر Yh || **11** فيها ÜY : فيه M || قوتها ÜMpY : القوة Mb || **13** سنأتى ÜYh : ناتى Y سيأتى M || على ÜY : — M || **14** الرسالة : + بعون الله وحسن تدبيره (توفيقه Mp) M

الفصل الخامس

فى ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان

١ يجب ان نقدم أمام غرضنا فى هذا الفصل مقدمات اربع ، احديها ان كل واحدة من القوى النفسانية مهما انضم اليها قوة اعلى منها فى الشرف احتازت بانضمامها اليها وسريان بهائها فيها زيادةً صقولةٍ وزينةٍ حتى تصير بذلك افاعيلها البارزة عنها زائدة على ما يكون لها بانفرادها اما بالعدد واما بحسن الاتقان ولطف المأخذ والوخى فى الانتهاء الى الغرض ، اذ كل واحدة من عالاها لها قوة على تأييد الآخر وتقويته وذبّ الضرر عنه تأييدا وذبا يُؤتيها من جهة قبولها له زيادة بهاء وكمالا ، وكذلك تصريفاتها اياها فى وجوه الاستعانات فيما يفيدها الحسن والسناء والتلذذ كتقوية الشهوانية من الحيوان النباتية وذب الغضبية عنها من ان ينقص مادته دون منتهاها الغريزى فى الذبول او الاضرار بها ، وكتوفيق النطقية للحيوانية فى مقاصدها ، وكافادتها لها اللطافة والبهاء فى الاستعانة بها فى اغراضها ، ولهذا ما توجد القوة الحسية والشوقية فى الانسان قد يتعدى طورها فى أفعالها حتى انها قد يتعاطى فى افاعيلها مقاصدَ لن يقوم بالوفاء بها الا صريحُ القوة النطقية ، ومثال ذلك فى القوة الوهمية ان القوة النطقية قد يستعين بها فى بعض وجوه دَرْك مطلوبها بوجه استعانة يستفيد من انعطاف

---

3 اربع MY : اربعة Ü || 4 احتازت M : احارت Y اختارت Ü || 5 بهائها فيها ÜMpY : البهاء اليها Mb || تصير M : نصير Y يصير Ü || 6 البارزة ÜMY(نخ) : الباردة Ü || زائدة ÜMYh : زيادة Y || الاتقان ÜMY : اتفاق Yh || 7 والوخى Ü : والوجى Y والرجاء M || عالاها MY : عاملها Ü || 8 تأييد MY : تابيد Ü || الاخر ÜY : السافل MYh || الضرر عنه MY : الضرب عنها Ü || تأبيدا Ü : ناسدا Y تأييدا M || يؤتيها ÜY : يوقيها M || له ÜMpY : — Mb || 9 وكالا Ü : وكمال M اوكالا Ü || وجوه MbY : وجوده ÜMp || الاستعانات MÜ : الاستعانة Y || فيما ÜY : مما M || 10 الحسن MY : الحس Ü || والسناء MYh : — ÜY || والتلذذ كتقوية ÜY : كتأييد M || النباتية Y : للنباتية M ، — Ü || 11 من... مادته Y : فى امر نقص مادتها M من نقص مادته Ü من را (رأى ؟) نقص مادتها Yh || بها ÜY : لها M || 13 قد MY : — Ü || 15 ان ÜY : فان M || 16 يستعين بها ÜY : يستصرفها M || يستفيد ÜY فيستفيد M

النطقية عليها قوة وجُسُور حتى انها تفرح بنَيل المطلوب دونها بل تستعصى عليها وتحلى بسمتها وتدّعى دعواها ، وتُوهم من فوزها بتصور المعقولات ما تسكن اليه النفس ويطمئن اليه الذهن كعبد السوء يُوعز اليه مولاه باعانته فى سانحة له مهمّة عظيمة الفائدة عند النيل فيرى انه ظفر بالمطلوب دون مولاه وان مولاه قاصرٌ عن ذلك ، بل هو المولى فى الحقيقة من غير ان يكون ظفر البتة بالمرام الذى يُكلّف مولاه تحصيلَه ولا شعر به ، وكذلك الحال فى القوة الشوقية من الانس ، وهذا احدُ عِلل الفساد الا انه ضرورى الوجود فى الوضع المطلوب فى الخير ، وليس مِنَ الحكمة ترك خير كثير لأجل عادية شرّ يسير بالاضافة اليه

٢ والثانية | ان الانسان قد يصدر من مفرد نفسه الحيوانية امورٌ 59b
وينفعل بمفردها انفعالات كالاحساس والتخيل والجماع والمواثبة والمحاربة الا ان نفسه الحيوانية لما اكتسبتْ من البهاء بمجاورة الناطقة تفعل هذه الافاعيل بنوع اشرف والطف فيستأثر من المحسوسات ما كان على احسن مزاج واقوم تركيب ، ويتنبّه لما لا تتنبّه له الحيوانات الاخر فضلا عن اشياء يستأثرها ، وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة فى امور لطيفة بديعة حتى يكاد يضاهى بذلك صريح الصفاء للعقل وتخيل لموافقة اهل الكمال فى الاعتدال ، ويحتال فى

---

1 قوة وجسور : قوة و جورة Ü قوة وصورة Y زيادة قوة وجسور MYh || تفرج Ü : نفرح Y تترآى M || تستعصى : تنقص Yh تتعصى Y بنقص M Ü || **2** وتحلى بسمتها : وتحلى بشيمها Y (+ وعلامتها) M وعلى قسمتها Ü || وتوهم YÜ : وتتوهم M || من ÜY : — M || **4** بالمطلوب ÜM : بالمطلوبات Y || **5** وان مولاه ÜMYh : — Y || **6** مولاه MY : — Ü || **8** ولا شعر به Y ؛ ولا يشعر به M ولا يتعرفه Ü || **7** الحال MYh : الحاكم ÜY || الوضع MY : الموضع Ü || من ÜY : له Mb فى Mp || **9** عادية ÜMY : عايدة Yh || شر ÜM : سر Y || **10** من ÜY : عن M || امور ÜY : افعال M || **12** البهاء MY : آلتها Ü || تفعل M : نفعل Y يفعل Ü || **13** فيستأثر من ÜY : فتتأثر فى M || **14** ويتنبه لما لا تتنبه ÜY : نسبة مما لا تتنبه M ونسبة ما لا يدمه Yh || اشياء ÜY : ان M || **15** بقوته ÜY : (الانسان Mp) بقوة M || بديعة MY : يدفعه Ü || **16** الصفاء ... وتخيل Y : العقل وتخير M الصفا (العقل نخ) وتخيل Ü || الكمال ÜY (نخ) : الجمال وكمال M اجمال Ü || فى ÜY : و M || ويحتال ÜY : والحيال M

الافاعيل الغضبية حيلا متنوعة ليسهُل له بها احرازُ التغلب والظفر، وقد يُظهر عن ذاته آثارا وافاعيل بحسب اشتراك بين النطقية والحيوانية كتصريف قوته النطقية قوته الحسية لينزع من الجزؤيات بطريقة الاستقراء امورا كلّيّة، وكاستعانته بالقوة المتخيلة فى تفكّره حتى يتوصّل بذلك الى ادراك غرضه فى الامور العقلية، وكتكليفه القوة الشهوانية المُباضعةَ من غير قصد ذاتى الى مفرد اللذة بل للتشبّه بالعلة الأُولى فى استبقاء الانواع وخصوصا افضلها أعنى النوع الانسانى، وكتكليفه اياها الطعم والشرب لا كيف اتّفق بل على الوجه الاصوب من غير قصد الى مجرّد اللذة لكن لاعانة الطبيعة المُسخّرة على استبقاء شخص افضل الانواع أعنى الشخص الانسانى، وكتكليفه القوة الغضبية مبارزة الأبطال واعتناق القِتال لاجل الذَّبّ عن مدينة فاضلة وامة صالحة، وقد تظهر منه افاعيل عن صميم قوته النطقية مثل حُبّ المعقولات والنزاع الى الممات وحُبّ الدار الآخرة وجوار الرحمن

٣ والثالثة ان فى كل واحد من الاوضاع الالٰهية خيرية وكل واحدة من الخيرات مأثورة، لكن من الامور الخيرية موثرة صار فيما تضاد ايثاره لما يعلوه من الشرية، مثاله فى الامور المتعارفة ان الاستلذاذ بالتوسعة فى الانفاق وان كان

---

1 ليسهل ÜY : يسهل M || التغلب والظفر MY : الغلبة والظفر Ü || 2 عن ÜY : ايضا من M || آثارا ÜY : آثار M || وافاعيل ÜMpY : الافاعيل Mb || بين Y : من ÜM || 3 لينزع Y : لتنزع M ليتنزع Ü || بطريقة ÜY : بطريق M || 4 وكاستعانته MY : وباستعانته Ü || 7 الطعم ÜY : المطعم M || والشرب ÜY : والمشرب M || كيف ÜY : بكيف ما M || 10 مبارزة Y : منازعة M مسارعة Ü مساورة Ü (نخ) || الذب ÜY : ذب M || فاضلة و ÜY : فضيلة او M || 11 تظهر ÜY : تصدر M || منه MY : فيه Ü || صميم MYh : — ÜY || حب ÜY : تصور M || 12 الممات ÜY : المهمات M || 13 خيرية MY : الخيرية Ü || واحدة M : واحد ÜY || 14 مأثورة ÜMY : مؤثرة Ü (نخ) || لكن ÜM : — Y || من ÜY : فى M || مؤثرة ... تضاد Y : الدنيوية ما ربما يضر M صار (بالرفع والتنوين) ما يضاد Ü || لما ÜY : بما M || يعلوه : + صار Yh || من الشرية ÜY : فى المرتبة MYh | المتعارفة MYh : المتعارضة ÜY || الانفاق ÜY : الاتفاق M

مأثورا فانه يُجتنَب لاضراره بمأثور فوقه وهو خِصْب ذات اليد ووفور المال ، ومثالٌ آخر من مصالح الابدان شرب اوقية من الافيون وان كان مأثورا وخيرا لتسكين الرُعاف | فانه مطرح لاجل اِضراره بمأثور فوقه وهو الصحّة 60a المطلقة والحياة ، وكذلك الامور الخاصة بالنفس الحيوانية اذا اعتُبرت فى الحيوان الغير الناطق بنوع الافراط وان لم يُعَدّ من جملة الشر بل عُدّ ذلك فضلةً فى قواها فلاِضراره بالقوة النطقية كما اشرنا اليه فى رسالتنا الموسمة «التحفة» معدودة من جملة المثالب فى الانسان ويستحقّ الاجتناب والهجران

٤ والرابعة ان النفس النطقية والحيوانية ايضا لِجوار النطقية ابدا تعشقان كل شيء حسن النظم والتأليف والاعتدال مثل المسموعات الموزونة وزنا متناسبا والمذوقات المركّبة من اطعمةٍ مختلفة بحسب التناسب وما شابه ذلك ، أمّا النفس الحيوانية فبنوع تقليدى طبيعى، وامّا النفس الناطقة فانها اذا سعدت بتصوّر المعانى العالية على الطبيعة وعرفت ان كل ما قرُب من المعشوق الاول فهو اقوم قواما ونظاما واحسن اعتدالا وبالعكس اذ ما يليه أفوَز بالوحدة وتوابعها كالاعتدال والاتّفاق وما بعُد عنه أقرب الى الكثرة وتوابعها كالتفاوت والاختلاف على ما اوضحه الالٰهيّون فمهما ظفرت بشىء حسن التركيب لاحظتْه بعين المقة

1 مأثوراً ÜM (خ) : مؤثرا مأثورا M مؤثرا Ü || بمأثور ÜM (خ) : بمؤثر ÜY || فوقه وهو خصب ÜMpY : — Mb || 2 مصالح MYh : يصالح ÜY || 2—3 مأثورا (مؤثرا ـ خ)... لتسكين Ü : مؤثرا وخيرا لتسكين Y فيه مأثور وخير لتسكين Mp ، — Mb || مطرح MY : يطرح (على بناء المجهول) Ü || بمأثور MÜ : بمؤثر ÜY (خ) || 4 والحياة MYh : — ÜY || بالنفس MY : من النفس Ü || اعتبرت MY : عملت Ü || 5 الشر ÜMY : السرائر Yh || 6 فلاضراره M : فلاضراره بل Y فلا ضرورة Ü || اليه M : اليها ÜY || 7 معدودة MY : معدود Ü || 8 لجوار النطقية ابدا Y : بجوار النطقية لابد Y لجوارها للنطقية ابدا M || 9 حسن Y : من حسن M حتى Ü || 11 تقليدى ÜMpY : توليد Mb || سعدت Ü : شعرت Y استعدت M || 12 المعشوق الاول MYh : العشق ÜY || 13 — (ص 20) 12 فهو اقوم ... العشق MY : — Ü (قد سقطت ورقة منها) || 13 قواما و Y : — MA || اذ AY : ان M || 15 افوز MA : امور Y افرد Yh انسب Yh (كذا) || 14 بعد Y : يبعد MA || 15 المقة MY : المحبة A

٥ فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان من شأن العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس وقد يُعدّ ذلك منه فى بعض الاحايين تظرّفا و فتوّةً ، وهذا الشأن امّا ان يختص بالقوة الحيوانية وامّا ان يختص بالقوة النطقية وامّا ان يكون بحسب التركيب ، لكنه لو كان مختصا بالقوة الحيوانية لمَا عدّه العقلاء تظرّفا وفتوة ، اذ من الحق ان الشهوات الحيوانية اذا تناولها الانسان تناولا حيوانيا فهو متعرض للنقيصة ومضرّ بالنفس الناطقة ، ولا هو مما يختص بالقوة النطقية اذ موضوعات شغلها هى الكليات العقلية الأبدية لا الجزؤيات الحسية الفاسدة واذن ذلك بحسب الشركة

٦ وبيان ذلك بوجه آخر ان الانسان اذا احبّ الصور المستحسنة لاجل لذّة حيوانية فهو مستحقّ اللوم والائلام مثل الفرقة الزانية والمتلوّطة وباجملة 60b الامة الفاسقة ، ومهما احبّ الصورة المليحة باعتبار عقلى على ما اوضحناه عُدّ ذلك وسيلة الى الرفعة والتناهى فى الخيرية لولوعه بما هو أقرب فى التأثر من المؤثّر الاول والمعشوق المحض واشبهُ بالامور العالية الشريفة ، وذلك مما يؤهّله لان يكون ظريفا وفتىً لطيفا ، ولذلك لا يكاد اهل الفطنة من الظرفاء والحكماء ممن لا يسلك طريقة المتعشقين والأنحاح يوجد خاليا عن شغل قلب بصورة حسنة انسانية ، وذلك ان الانسان معما فيه من زيادة فضيلة الانسانية اذا وجد فائزا

---

1 تقررت AY : تقرر M || العاقل AMY : العاشق Yh (ظ) || 2 يعد MA : بعد Y || 2—5 وهذا ... فتوة AY (خ) Mb : —Mp || 3—4 بالقوة ... يكون AY : — Mb || 4 التركيب Y : الشركة MA || بالقوة الحيوانية MY : بالحيوانية A || عده MY : عد A || 6 للنقيصة MAYh : للقصه Y || الناطقة Y : النطقية MA || بالقوة Y : بالنفس MA || 7 موضوعات Yh : مقتضيات MA : مصاب Y || شغلها M : شغله AY || العقلية ~ الابدية A || 9 الصور AY : الصورة M || 10 اللوم والائلام Y : اللوم بل الملامات والاثم M للوم بل للايلام A || والمتلوطة AY : المتلوطة M || 11 احب MA : احبت Y || 12 والتناهى Y : والزيادة M وزيادة A || لولوعه MY : لولهه A || التأثير MY : التأثر A || 15 المتعشقين MYh : المعتقين Y || والانحاح MbY : والاقحام Mp || قلب Y : قلبه M || 16 اذا Y : اذ M

بفضيلة اعتدال الصورة التى هى مستفادة من تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور اثر الّهىّ فيها جدا استحقّ لان ينتحل من ثمرة الفؤاد مخزونها ومن صفىّ صفاء الوداد اطيبه ، ولذلك قال عليه السلام «اَطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه» تيقّنا منه ان حسن الصورة لن يوجد الا عند جَودة التركيب الطبيعى وان جودة الاعتدال والتركيب مما يفيد طيبا فى الشمائل وعذوبةً فى السجايا

٧ وقد يوجد ايضا واحدا من الناس قبيح الصورة حسن الشمائل ، وذلك لا يخلوا من عذرَين امّا ان يكون قبح الصورة لم يحصل بحصول قبح الاعتدال فى اول الامر داخلا بل لفساد عارض خارجا ، واما ان يكون حسن الشمائل لا بحسب الطباع بل بحسب الاعتياد، كذلك قد يوجد حسن الصورة قبيح الشمائل ، وذلك ايضا لا يخلوا من عذرَين امّا ان يكون قبح الشمائل عارضا لعوارض فى الطباع بعد استحكام التركيب ، او يكون ذلك لاعتياد قوىّ

٨ وعشق الصورة الحسنة من الانسان قد تتبعه امور ثلاثة : احدها حبّ معانقته والثانى حبّ تقبيله والثالث حبّ مباضعته ، فامّا حبّ المباضعة فمما يتيقن عنده انّ هذا العشق ليس خاصّا الا بالنفس الحيوانية وان حِصّتها فيه زائدة وانها فيه على مقام الشريك بل المستخدِم لا على مقام الآلة ، وذلك قبيح جدا ، بل لن يخلص العشق النطقى ما لم ينقمع القوة الحيوانية غاية الانقماع ، ولذلك بالحرىّ ان يتّهم | العاشق اذا راوَد معشوقه بهذه الحاجة اللهم الا ان تكون هذه 61a

---

2 ينتحل M : تحل Y || مخزونها M : مخزونها (؟) Y || اطيبه : + مكنونه M || 3 عليه السلام Y : النبى صلعم M || تيقنا Y : نصا Mb متيقنا Mp || 5 الشمائل Y : شمائل M || 6 واحدا Y : واحد M || حسن M : حسين Y || 7 الامر Y : التركيب M || الفساد Y : بفساد M || عارض Y : عارضا M || واما M : وان اما Y || 9 وكذلك Y : انه Mp || الصورة MYh : — Y || 10 قبح MYh : — Y || لعوارض Y : بعوارض M || 12 من الانسان MpY : — Mb || 13 معانقته MpY : معانقتها Mb || تقبيله MpY : تقبيلها M || مباضعته MpY : مباضعتها Mb || فمما M : مما Y || يتيقن Y : يتعين M || 14 خاصا ~ الا M || 15 وانها فيه Y : وانها M || 17 يتهم MYh : يتوهم Y || راود M : راوده Y

الحاجةُ منه بضرب نطق به يعلم ان قصد به توليد المثل ، وذلك فى الذكر من الناس محال وفى الأُنثى المحرّمة فى الشرع قبيح بل لا ينساغ هذا القصد ولا يستحسن الا للرجل فى امرأته او مملوكته

٩ واما المعانقة والتقبيل فاذا كان الغرض فيهما هو التقارب او الاتحاد وذلك لان النفس تودّ ان تنال معشوقها بحسّها اللمسى نَيلَها بحسها البصرىّ فتشتاق الى معانقته وتنزع الى ان يختلط نسيم مبدأ افاعيله النفسانية وهو القلب بنسيم مثله من المعشوق فتشتاق الى تقبيله فليسا بمنكرَين فى ذاتيهما، لكن استتباعهما بالعرض اعنى امورا شهوانيةً فاحشة توجب التوقّى عنهما ، الا اذا تيقّن من متولّيهما خمود الشهوة والبراءة من التهمة ، ولذلك لم يستنكر تقبيل الاولاد وان كان مبدأه مزعجا لتلك اذ كان الغرض فيه التدانى والاتحاد لا الهمة بالفحش والفساد

فمن عَشِقَ هذا الضرب من العشق فهو فتًى ظريف وهذا العشق هو المنسوب الى الفتيان والظرفاء

1 به يعلم Y : اعنى M || قصد به M : قصده Y || 1—2 من الناس MbY : — Mb || 4 هذا القصد MpY : — Mb || 3 للرجل Y : لرجل M || او Y : و M || 6 فتشتاق : فتساق Y فتستانق M || مبدأ (مبدها ؟) افاعيله النفسانية Y : مبدأ فاعلية نفسانية (النفسانية Mp) M || 7 مثله Y : مثلها M || تقبيله MpY : قبلة Mb || فليسا M : فليستا Y || ذاتيهما Y : ذاتهما M || 8 اعنى Y : — M || تيقن M : تويقن Y || من Y : عن M || 9 ولذلك : + ما Y || 10 مزعجا MY : مزعج الود Yh || الهمة Y : الهم M || 12 من العشق MYh : — Y || 12—13 هو ... والظرفاء Y : تظرف ومروة M هو المنسوب الى الظرفاء Ü

الفصل السادس

فى ذكر عشق النفوس الالٓهية

١ كل واحد من الاشياء الحقيقية الوجود اذا ادرك او نال خيرا من الخيرات فانه يعشقه بطباعه عِشقَ النفوس الحيوانية الصوَر الجميلة ، وايضا كل واحد من الاشياء الحقيقية الوجود اذا اُدرِك ادراكا حسيا او عقليا او اهتدى اهتداءً طبيعيا الى شىء مما يفيده منفعةً فى وجوده فانه يعشقه فى طباعه لا سيّما اذا كان ذلك الشىء مفيدا له خاصى الوجود مثل عشق الحيوان الغذاءَ والوالدَين ، وايضا كل شىء تحقق ان شيئا من الموجودات يفيده التشبّه به والتقربُ اليه والاختصاصُ به زيادةَ فضيلة ومزية فانه يعشقه بطباعه عشقَ العبد لمولاه ، ثم النفوس الالهية من البشر والملائكة لا يستحق اطلاق التألّه عليها ما لم تكن فائزةً بمعرفة الخير المطلق ، اذ من البين أن هذه النفوس لن توصَف بالكمال الا بعد الاحاطة بالمعقولات ولا طريق الى تصور المعقولات المعلولة ما لم تقدم عليها معرفة العلل بالحقيقة | وخاصّةً العلّة الاولى على ما اوضحناه فى تفسيرنا المقالة الأُولى 61b
من «كتاب السماع الطبيعى» كما لا سبيل الى وجود المعلولات ما لم يقدّم عليها وجود ذوات العِلل وخاصّةً العلّة الاولى

٢ والعلة الاولى هى الخير المحض المطلق بذاته ، وذلك لانه لما كان يطلق عليه الوجود الحقيقى وكل واحد مما له وجود فإن حقيقته لا تعرى عن خيرية ،

3 الحقيقية ÜY : الحقيقة M || خيرا ÜY : نيلا M || 4 الصور ÜY : للصور M || 5 الحقيقية ÜY : الحقيقة M || 6 ذلك ÜMpY : — Mb || 7 خاصى ÜY : خاص M || والوالدين : + للوالد M || 8 به ÜM : — Y || اليه Ü : به اليه Y ، — M || 8–9 والاختصاص ... ومزية ÜMYh : — Y || 9 العبد Ü : العامل MY || لمولاه Ü : لمولاه العبد (العابد Yh) لوليه M || 10 من البشر Ü : والبشرية MY || والملائكة ÜY : والملئكية M || 12 ولا طريق ... ما لم ÜMpY : — Mb || تقدم Ü : نقدم Y يتقدم M || 13 تفسيرنا : + صدر M || 14 المعلولات ÜY : المعقولات M || يقدم ÜY : يتقدم M || 15 وخاصة MY : خاصة Ü || 16 هى Mb : هو ÜMpY || لما كان Ü : لو كان مما Y كما كان M

ثم الخيرية امّا ان تكون مطلقةً ذاتية او مستفادةً فالعلة الاولى خير وخيريته امّا ان تكون ذاتية مطلقة او مستفادة ، لكنّها ان كانت مستفادة لم تخلُ من قسمَين امّا ان يكون وجودها ضروريا فى قوامه فيكون مفيدُها علةً لقوام العلة الاولى والعلة الاولى علة لها هذا خلف ، واما ان يكون غير ضرورى فى قِوامه وهذا محالٌ ايضا على ما نوضحه آنفا لكنا وان اعرضنا عن ابطال هذا القسم فان المطلوب قائم وذلك انا اذا رفعنا هذه الخيرية عن ذاته فمن الواضح ان ذاته تبقى موجودةً وموصوفةً بالخيرية ، وتلك الخيرية اما ان تكون ذاتية او مستفادة ، فان كانت مستفادة فقد تمادَى الامر الى ما لا يتناهى وذلك محال ، وان كانت ذاتية فهو المطلوب

٣ واقول ايضا ان من المحال ان تستفيد العلة الاولى خيريةً غير ذاتية فيه ولا ضروريةً فى قِوامه ، وذلك لان العلة الاولى يجب ان يكون فائزا فى ذاته بكمال الخيرية من اجل ان العلة الاولى ان لم يكن ذاته مستوفيا لجميع الخيرات التى هى بالاضافة اليه حقيقة باطلاق سِمَة الخيرية عليها ولها امكان وجود فهو مستفيدُها من غيرها ولا غيرَ له الا معلولاته ، فاذن مفيدُه معلوله، ومعلوله لا خير له وفيه ومنه الا مستفادا منه ، فاذن معلوله ان افاده خيرية فانما يفيده خيرية مستفادة منه لكن الخيرية المستفادة من العلة الاولى انما هى من المستفيد ، فاذن هذه الخيرية ليست فى العلة الاولى بل فى المستفيد وقيل انها فى الاولى وذلك خلف

٤ والعلة الاولى لا نقص فيها بوجه من الوجوه ، وذلك لان الكمال الذى

1 او مستفادة ÜMYh : — Y || 3–4 مفيدها ... خلف ÜMpY : — Mb || 4 والعلة الاولى MbY : — Ü | هذا Y : وهذا ÜM (؟) || 5 لكنا وان ÜY : لكنها ان M || 6 وذلك ... (لانا M) رفعنا MY : بذاته وذلك واضح اذا استوفى Ü || 7 تبقى ... وموصوفة MY : يبقى موجودا وموصوفا Ü || تكون : + واجبة M || 9 ان ÜY : وانه M || 10 فيه ÜMpY : فيها Mb || 11 قوامه ÜMpY : قوامها Mb || 12 العلة ÜMbY : الخير العلة Mp || ذاته ÜY : فى ذاته M || 13 سمة ÜM : تتمة Y || 14 غيرها ÜY : غيره M || معلولاته ÜY : معلولاتها M || 14–16 فاذن ... المستفيد ÜMpY : — Mb | 15 مستفادا منه ÜY : مستفادا عنه Mp || 16 منه Ü : عنه MY | العلة ÜMYh : — Y | من MY : فى Ü || 17 وقيل ÜY : وقد قيل M || 18 فيها M : فيه ÜY

بازاء ذلك النقص اما ان يكون وجوده غيرَ ممكن فلا يكون اذن بازائه نقصٌ اذا النقص | 62a هو عدم الكمال الممكن الوجود واما ان يكون وجوده ممكنا، ثم الشىء الذى ليس فى شىء ما اذا تُصُوِّر امكانُه تُصوِّر معه علةُ تحصيله فى الشىء الذى هو ممكن فيه، وقد قلنا انه لا علة للعلة الاولى فى كمالها ولا بوجهٍ من الوجوه، فاذن هذا الكمال ليس بممكن فيه، فاذن ليس بازائه نقصٌ، فاذن العلة الاولى مستوفية لجميع ما هى خيرات بالاضافة اليها، وان الخيرات العالية التى هى خيرات من جميع الوجوه لا بالاضافة وهى الخيرات التى هى بالاضافة اليه خيرات مستوفاة له، وقد اتّضح ان العلة الاولى مستوفية لجميع الخيرية التى هى بالاضافة اليها خيرية ولها امكان وجود، فقد اتّضح ان العلة الاولى خيرٌ فى ذاتها وبالاضافة الى سائر الموجودات، ايضا اذ هو السبب الاول لِقوامها وبقائها على اخصّ وجوداتها وانسياقها الى كمالاتها، فاذن العلة الاولى خيرٌ مطلق من جميع الوجوه، وقد كان اتّضح ان من أدرَك خيرا فانه بطباعه يعشقه، فقد اتّضح ان العلة الاولى معشوقةٌ للنفوس المتألهة، وايضا فان النفوس البشرية والملكية لما كانت كمالاتها بان تتصوّر المعقولات على ما هى عليها بحسب طاقتها تَشبّها بذات الخير المطلق وأن تصدر عنها افاعيل هى عندها وبالاضافة اليها عادلة كالفضايل البشرية وكتحريك النفوس الملكية للجواهر العلوية موجبة لاستبقاء الكون والفساد تشبّها بذات الخير المطلق، وانما تتولى هذه التحريكات لتجوز بها القُربىَ من الخير المطلق وتستفيد بالتقرب الفضيلةَ والكمال، وان ذلك بتوفيقها وهى متصورة لذلك منه؛ وقد قلنا ان مثل

1 اذن : + ما Y || 3 قلنا ÜY : قلت M || 4 ولا ÜMbY : — Mp || الكمال : + الممكن M || 5 فاذن ÜY : واذن M || فاذن (الثانية) ÜMbY : وان Mp || 6 اليه ÜY : اليها Mb ، — Mp || 7 هى MÜ : — Y || اليها M : اليه ÜY || لها Mp : له ÜY ، — Mb || وقد ÜY : فقد M || 8 اليها M : اليه ÜY || ولها ÜY : وليس لها M || 9 خير ÜMpY : خيرية Mb || ذاتها M : ذاته ÜY || 10 هى M : هو ÜY || وانسياقها ÜY : واشتياقها MYh || 13 تتصور M : يتصور Y يتصور Ü || 16 موجبة ÜY : توخيا MYh || تشبها ÜM : تشبيها Y || 17 يتولى ÜY : تأتى Mp تتوخى Mb || التحريكات ÜY : التشبهات M || بها M : به ÜY || القربى ÜYh : القربة Y القرب M || وتستفيد ÜY : ولتستفيد M || بالتقرب Ü : بالتقرب منه M بالتقريب Y || 18 بتوفيقها : بتوفيقه MpYh بتصورها M بشوقية Mb متصورها Ü || متصورة لذلك Ü : لذلك متصورة Y متصورة M

هذا عاشق للمتقرب منه فواجبٌ على ما أوضحناه سالفا ان يكون الخير المطلق معشوقا لها أعنى لجملة النفوس المتألهة، وايضا فان الخير المطلق لا شكّ انه سبب لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة ولكمالها فيها اذ كمالُها انما هو بأن يكون صورا عقلية قائمةً بذواتها وانها لن تكون كذلك الا بمعرفة وهى مصوّرة لهذه المعانى منه، وقد قلنا ان مثل هذا عاشق لمثل هذا السبب، فيتبيّن على | ما 62b أوضحناه سالفا ان الخير المطلق معشوق لها اعنى لجملة النفوس المتألّهة، وهذا العشق فيها غير مُزائل البتة، وذلك لانها لا تخلوا عن حالتَى الكمال والاستعداد ضرورةً، وقد اوضحنا ضرورةَ وجود هذا العشق فيها حالة كمالها، واما حالة استعدادها فلن توجَد الا فى النفوس البشرية دون الملكيه لفوز الملكية بكمال ما وُجدت وقد وُجدت، وهى اعنى النفوس البشرية بحالة الاستعداد لها شوقٌ غريزىّ الى معرفة المعقولات التى هى كمالها وخاصّةً ما هو أقود للكمال عند تصوّره واهدى الى تصوّر ما سواه، وهذه صفة المعقول الاول الذى هو علّة لكون كل شىء معقولٍ سواه معقولا فى النفوس وموجودا فى الاعيان، فلا محالة ان لها عشقا غريزيا فى ذاتها للحقّ المطلق اوّلا ولسائر المعقولات ثانيا، والا فوجودُها على استعدادها لخاصّ كمالها مُعطّلٌ، فاذن المعشوق الحقّ للنفوس البشرية والملكية هو الخير المحض

1 اوضحناه M : اوضحنا ÜY || 2 سبب ÜMYh : نىث Y || 3 ولكمالها MbY : لكمالاتها Mp بكمالها Ü || اذ MY : و Ü || 4 مصورة ÜY : متصورة M || 5 فيتبين Y : فبين ÜM || 6 سالفا ÜYh : صادقا ÜY (خ) سابقا M || 7 عن ÜY : من M || 8 ضرورة ÜY : — M || 11 اقود ÜY : اجوز Yh افيد فيه Mb افود Mp اجود M (خ) || 12 الذى ÜMbY : — Mp || 13 فلا ÜY : ولا M || 15 لخاص كمالها ÜY : الخاص بكمالها M

الفصل السابع

فى خاتمة الفصول

١ نريد ان نورد فى هذا الفصل ان كلّ واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقا غريزيا وان الخير المطلق مُتجلٍّ لها لذاته الا ان قبولَها لتجلّيه واتّصالها به على التفاوت وان غايته القُربى منه هو قبول تجليه على الحقيقة اعنى على آكد ما فى الامكان وهو المعنى الذى تسميه الصوفيةُ «الاتحاد» وانه لجوده عاشقٌ ان يُنال تجليه وان وجود الاشياء تجليه

٢ فنقول لمّا كان فى كل واحد من الموجودات عشق غريزى لكماله وانما ذلك لان كماله معنًى به تحصل له خيريته فبيّن ان المعنى الذى به تحصل للشىء خيريته حيث ما توجد وكيف ما توجَد اوجب ان يكون ذلك الشىء معشوقا لمستفيد الخيرية، ثم لا يوجد شىء اولى بذلك من العلة الاُولى فى جميع الاشياء فهو اذن معشوق لجميع الاشياء، وكَون اكثر الاشياء غيرَ عارف به لا ينفى وجودَ عشقه الغريزى فيها [كما لا يوجب ذلك بقاء العشق الغريزى] فى هذه الاشياء لكمالاتها | والخير الاول بذاته ظاهر متجلٍّ لجميع الموجودات، ولو كان 63a
ذاته مُحتجِبا عن جميع الموجودات بذاته غير متجلّ لها لما عُرِف، ولا نِيلَ منه، ولو كان ذلك فى ذاته بتأثير الغير لَوجب ان يكون فى ذاته المتعالية عن قبول

3 نورد Y : نوضح ÜM || متجل ÜY : يَتجلى M || لها لذاته Ü : لذاته Y لعاشقه MYh || لتجليه M : تجليه ÜY || 6 آكد ÜY : اكمل Mp الذ Mb || الذى ÜMbY : — Mp || الاتحاد ÜY : بالاتحاد M || لجوده ÜY : لوجود Y || 7 تجليه Y : بِتجليه ÜM || 9 تحصل ÜY : تحصيل M || خيريته MY : خيرية (بالرفع والتنوين) Ü || فبين ÜMpY : فتبين Mb || 10 خيريته ÜM : خيرية Y || حيث MY : بحيث Ü || توجد M : يوجد (مرتين) ÜY || اوجب MY : لوجب Ü || 11 اولى ÜY : اكمل Mb‘ — Mp || 12 وكون Y : فكون Y وبكون M || لا ينفى M : لا سفى Y لا ىبقى Ü || 13 فيها Y : — ÜM || كما ... الغريزى Yh : — ÜMY || 14 ظاهر ÜM : ظاهرا Y || 16 بتأثير الغير M : بتأثر الغير به Y تأثيرا لغيره MÜ

تأثير الغير وذلك خلف ، بل ذاته بذاته متجلّ ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجلّيها يحتجب ، فبالحقيقة لا حجاب الا فى المحجوبين ، والحجابُ هو القصور والضعف والنقص

٣ وليس تجليه الا حقيقة ذاته ، اذ لا مُتجلِّىَ بذاته فى ذاته الا هو ، وانه كما أوضحه الالٓهيون فذاته كريمٌ متجلٍ ، ولذلك ربما سمّاه الفلاسفةُ صورةً للعقل ، فاول قابل لتجلية هو الملَك الالهى الموسومُ بالعقل الكلى ، فانه بجوهره ينال تجليه كجوهر الصورة الواقعة فى المرآة لمتجلى الشخص الذى هى مثاله ، وقريب من هذا المعنى ما قيل ان العقل فعالٌ مثاله ، فاحترز ان تقول مثله ، وذلك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن سبب غريب فانما ينفعل بتوسّط مثالٍ واقع من العلل فيه وبالعكس ، وكل منفعل انما ينفعل فى قابل الانفعال عنه بتوسط مثال يقع منه فيه ، وذلك بيّن بالاستقراء فان الحرارة النارية انما تفعل فى جِرم من الاجرام بان تضع فيه مثاله وهو السخونة ، وكذلك سائر القُوى من الكيفيات ، والنفس الناطقة انما تفعل فى نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها وهو الصور المعقولة ، والسيفُ انما يقطع بان يضع فى المنفعل عنه مثالَه وهو شكله ، والمِسَنّ انما يحدّد السِكّين بان يضع فى جوانب حدّه مثال ما ماسّه وهو استواء الاجزاء وملاستها

---

1 تأثير Ü : — MY ‖ الغير : + تأثير للغير M ‖ 2 يحتجب M : تحتجب Y محتجب Ü ‖ 4 متجلى ÜY : يتجلى M ‖ وانه ÜY : صريح ذاته M ‖ 5 كريم ÜY : الكريم M ‖ للعقل Y : العقل ÜM ‖ 6 بالعقل : + بالفعل Y ‖ فانه بجوهره ÜY : فان جوهره M ‖ كجوهر Y : نحو Mp جوهر Mb بجوهر Ü ‖ لمتجلى Y : لتجلى M لمتجل Ü ‖ وقريب ÜY : ويقرب M ‖ 8 فعال ÜY : الفعال M ‖ 9 سبب ÜMY : + عن مفعل قريب فانما ينفعل Yh ‖ غريب ÜY : قريب M ‖ ينفعل ÜY : يتفعل M ‖ 9–11 واقع ... مثال ÜY : — M | 10 العلل Y : الفاعل Ü ‖ 12 الاجرام : + بتوسط مثال يقع عنه فيه وذلك Mb ‖ 13 والنفس ÜY : فالنفس M ‖ مثالها M : مثاله ÜY ‖ 14 يقطع ÜMbY : يقع Mp ‖ وهو ÜM : — Y ‖ 16 ملاستها ÜMYh : ملابستها Y

٤ ولقائل ان يقول ان الشمس تسخّن وتسوّد من غير ان تكون السخونة والسواد مثالَها، لكنّا نُجيب عن ذلك بان نقول : انا لم نقل ان كل اثر حصَل فى متأثّر من مؤثّر ان ذلك الاثر موجود فى المؤثّر فانه مثالٌ من المؤثر فى المتأثر لكنا نقول ان تأثير المؤثر القريب الى المتأثر فى المتأثر يكون بتوسّط مثال ما يقع منه فيه، وكذلك الحالُ فى الشمس فانها تفعل فى منفعلها القريب بوضع مثالها فيه، وهو الضوء ويحدث من حصول الضوء فيها السخونة | 63b فيسخّن المنفعلُ عنها منفعلا آخر عنه بان يضع فيه مثاله ايضا وهو السخونة ايضا فيسخّن بحصول السخونة ويسوّد، هذا من جهة الاستقراء، فأما من جهة البرهان الكلى فليس هذا موضعُه

٥ ونرجع فنقول ان العقل الفعّال يقبل التجلّى بغير وسط وهو بادراكه لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات، وذلك ان الاشياء التى تتصوّر المعقولات بلا روِيّة واستعانة بحسّ او تخيل انما تعقل الامورَ المتأخّرة بالمتقدّمة والمعلولات بالعِلَل والردية بالشريفة، ثم يناله النفوس الآلهية بلا توسّط ايضا عند النَيل وان كان بتوسّط اعانة العقل الفعّال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوةَ على التصور وامساك المتصور والطمأنينة اليه، ثم تنالها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية، وكل واحد ممّا يناله يسوقه ما ناله منه الى التشبه به بطاقته، فان الاجرام الطبيعية انما تحرك حركاتها الطبيعية تشبّها به

2 بان ÜM : ان Y || 4 فى المتأثر ÜY : — M || 6 بوضع ÜMp : وتوضع Y بان يضع Mb || 7 المنفعل : + فيسخن المنفعل Ü || السخونة ايضا Y : سخونته M السخونة Ü || 10 بغير وسط Yh : بغير توسط M ، — ÜY || 10—11 بادراكه لذاته M : بادراكه ÜY || 11 فيه MY : — Ü || 12 تتصور ÜY : تصور M || روية ÜY : رؤية M || تخيل ÜY : تخيل M || تعقل MY : يفعل Ü || 13 بالمتقدمة ÜY : بالمتقدمات M || والردية Ü : والرزيلة MY || 16 ثم الطبيعية ÜY : ثم الطبعية Mb ، — Mp || يسوقه Y : يشوقه Ü فيشوقها M || ما ناله ÜY : ما نالته M || 17 الطبيعية ÜY : الطبعية M (مرتين)

فى افعاله على بعض الاحوال اعنى عند حصولها فى المواضع غير الطبيعية وان لم يكن يتشبه به فى مبادئ هذه الغاية وهى الحركة، وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية انما تفعل افاعيلها الخاصّة بها تشبّها به فى غاياتها فهو ابقاء نوعٍ أو شخص واظهار قوّة ومقدُرة وفائدة وما ضاهاها وان لم تتشبه به فى مبدأ هذه الغايات كالجماع وكالتغذى، وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية واعمالها الخيرية تشبّها به فى غاياتها هى كونها عاقلةً عادلةً وان لم يكن يتشبه به فى مبادى هذه الغايات كالعلم وما شاكله، والنفوس الالهية الملكية انما تحرك تحريكاتها وتفعل افاعيلها تشبّها به ايضا فى استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل

٦ والعلّة فى كون القوى الحيوانية والنباتية والطبيعية والبشرية متشبّهةً بها فى غايات افاعيلها دون مباديها لان مباديها انما هى احوال استعدادية قوّية والخير المطلق متنزّهٌ عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية، وغاياتها كمالاتٌ فعليّة، والعلّة الاولى | 64a هى الموصوف بالكمال الفعلى المطلق فجاز ان تتشبه به فى الكمالات الغائية وامتنع ان تتشبه بها فى الاستعدادات، واما النفوس الملكية فانها فائزة فى صُوَر ذاتها بالتشبه به فوزا ابديا عريا عن القوة، اذ هى

1 فى افعاله ÜY : + فى غايتها وهى البقاء على احسن الاحوال Yh فى غايتها وهو البقاء
M || بعض ÜY : اخص M || غير الطبيعية Ü : عن(؟) الطبيعية Ü الطبعية M ||
1–2 وان ... به (منه Y) ÜY : وان تتشبه Mb وان السمائية والعنصرية الخ Mp ||
3 غاياتها ÜMbY : غايتها Mp || فهو Y : وهى M وهو Ü || 4 وما ضاهاها
MYh : — ÜY || 5–7 كالجماع ... الغايات ÜMpY : — Mb || 5 وكالتغذى
ÜY : والتغدى Mp | 6 واعمالها ÜY : والعمالية Mp | به ÜY : — Mb || عاقلة ~
عادلة Mb | يتشبه به ÜY : تشبه (بالرفع والتنوين) به ايضا M || 7 كالعلم ÜY :
كالتعلم M || 8 استبقاء ÜMbY : ابقاء Mp || 10 والطبيعية ÜY : والطبعية M ||
متشبهة ÜMbY : متشبها Mp || 11 بها ÜY : به M || هى M : هو ÜY || 13 فجاز
M : فحاز Y فحان Ü || به ÜY : — M || 14 الغائية ÜY : الغايبة Ü || وامتنع
ÜMYh : واقع Y || بها M : به ÜY || الاستعدادات : + المبدئية M

عاقلة له بها وعاشقة له بما تعقله منه ابدا ، ومتشبّهةٌ بما تعشقه منه ابدا ، وولُوعُها بادراكه وتصوّره اللذَين هما افضلُ إدراك وتصوّر يكاد يُشغِلها عن ادراك ذواتها وتصوّر ما سواه من المعقولات الا ان معرفته بالحقيقة تعود بمعرفة سائر الموجودات ، فكأنّها تتصوره بالقصد الاول وتتصور سواه تبعا ، واذ كان لو لا تجلى الخير المطلق لَمَا نيل منه ولو لم يُنَل منه لم يكن وجود، فلو لا تجليه لم يكن وجود فتجليه علة كل وجود، واذن هو بوجوده عاشقٌ لوجود معلولاته فهو عاشق لنَيل تجليه ، واذ معشوقُ الافضل لفضله هو الافضل فاذن معشوقُه الحقيقى فى ان يُنال تجليه هو حقيقةُ نَيل نَيله النفوس المتألّهة له ، ولذلك قد يجوز ان يقال انها معشوقاته واليه يرجع ما رُوى فى الاخبار «ان الله تعالى يقول : ان العبد اذ كان كذى كذى عَشقَنى وعشقتُه» ، واذ الحكمة لا تجوز اهمال ما هو فاضلٌ فى وجوده بوجه ما وان لم يكن فى غاية العقلية فاذن الخيرُ المطلق قد يعشق بحكمته ان يُنال منه نَيلا وان لم يبلغ كمالَ الدرجة منه ، فاذن المَلِكُ الاعظم رضاه لمن يتشبه به والملوك الفانية سخطها على من يتشبه بها ، لان ما يُرام التشبه من الملك الاعظم لا يؤتَى على غايته وما يُرام من التشبه من الملوك الفانية قد يؤتَى على مبلغه

1 بها ÜY : ابدا M || بما ÜY : لما M || بما تعشقه منه Y : به لما تعشقه منه بما يعشقه Ü || 2 ذواتها ÜY : دونه M || 4 فكأنها ÜY : وكأنها M || بالقصد الاول ÜY : قصدا وولوعا M || تتصور : تتصور Y تصور ما M يتصور Ü || لولا MY : او لا Ü || 5 منه ÜMY (ح) : فيه Ü || ولو MY : و Ü || وجود ÜY : موجود M || 6 واذن Ü : واذا Y واذ M || 7 معشوق ÜY : عشق M || الافضل : + فنيله Mb || 8 نيله ÜY : — M || نيل MY : ونيل Ü || 9 ان يقال له Ü : ان Y ، — M || 11 اهمال MY : اهما Ü || العقلية ÜY : الفضل M || 12 بحكمته ÜY : لحكمته Mp الحكمة Mb || ينال Ü : سال Y تنال M || يبلغ Ü : سلغ Y تبلغ M || منه ÜY : فيه M || 13 لمن ÜY : ان M || يتشبه ÜY : يشبه M (مرتين) || 14 ما ÜMbY : من Mp || يوتى ÜY : يولى Mp توفى Mb || 15 يوتى ÜMbY (ح) : يولى Mp توفى Mb

واذا بلغنا هذا المبلغ فلنختم الرسالة، والحمد لله واهب القوة على حمده حمدا كما هو اهله وصلواته على نبينا وعلى سائر انبيائه اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل

تمت

المقالة فى العشق
بحمد الله ومنه وكتبه الخوفى
حامدا لله تعالى

بلغت المقابلة من النسخة المنقولة
بحسب الطاقة فى عشرين شعبان
سنة ست وسبعين وخمسمائة

بلغت المقابلة ثانية فى سنة
ثمان وثمانين وخمسمائة

1 واذا MY : واذ Ü || **2–3** والحمد ... الوكيل Y : والله رب العالمين تمت بعون الله تعالى Mp حامدين على الآثر Mb حامدين لله ومصلين على انبيائه اجمعين تم Ü || **4–12** تمت ... خمسمائة Y : — ÜM

onunla onu anlarlar ve ondan anladıkları ile ona ebedî olarak âşıktırlar; onda ona aşık oldukları ile ebedî olarak ona benzerler, idrâk ve tasavvurların en üstünü olan onu idrâk ve tasavvur etmeğe düşkünlükleri, onları hemen hemen kendi zâtlarını idrâk etmekten ve ondan başka ma'kulleri tasavvur etmekten alıkoyar. Şu kadar var ki, onu gerçek olarak bilmek, başka varlıkları bilmekle birdir. Onlar, sanki ilk kasıt ile, onu tasavvur ederler, ondan başkasını ona bağlı olarak tasavvur ederler. Eğer tecelli, mutlak iyi olmasa idi, ona nâil olunmazdı; eğer ona nâil olunmasa idi, varlık olmazdı; o hâlde tecellisi olmasa idi varlık olmazdı. Demek ki, tecellisi her bir varlığın illetidir. O, varlığı ile, ma'lûllerinin varlığına âşık olduğundan, kendi tecellisine nâil olunmasına âşıktır. Faziletinden dolayı en faziletlinin ma'şuku olan en faziletli olduğundan, onu tecellisine gerçek bir şekilde nâil olmasındaki gerçek ma'şuku, ilâhî nefislerin ona nâil olması gibi nâil oluşunun gerçeğidir. Bundan dolayı onların onun ma'şukları olduğunu söylemek yerindedir ve Peygamber'in hadisleri arasındaki şu sözün mânâsı da buna çıkar: — "Ulu Tanrı diyor ki, kul şöyle şöyle olursa, bana âşık olur ve ben de ona âşık olurum„ —. Hikmet, aklî gayede olmasa da, varlığında her hangi bir yönden faziletli olanın ihmâl edilmesine cevaz vermediğinden, mutlak iyi, hikmeti ile, kemâl derecesine erişmese de kendisinden bir şeye nâil olunmasına âşıktır. O hâlde en büyük Hükümdar olan Tanrı kendisine benzeyeni sever; halbuki fânî olan hükümdarlar, kendilerine benzeyenlere kızarlar. Çünkü en büyük Hükümdar'dan benzenilmek istenilen şeyin sonuna erişilmez, halbuki arada sırada fânî hükümdarlardan benzenilmek istenilen şeyin sonuna erişilir.

Buraya erişince *Risâle*'yi bitirelim.

Kendine hamd etmek iktidarını veren Tanrı'ya, lâyık olduğu gibi, hamd olsun; onun şelâtları da Peygamberimiz ve bütün öteki peygamberler üzerine olsun!

Tanrı bize yeter ve o iyi bir vekildir!

5 Asıl maksada dönelim. Deriz ki, fa'âl akıl vasat olmaksızın tecelliyi kabûl eder. O da zâtını ve zâtındaki öteki makulâtı, fiil ve sebat ile, zâtından idrâk etmesi iledir. Çünkü makulleri dikkat ve gayret sarfetmeden ve bir duygu ve tahayyülün yardımı olmadan tasavvur eden şeyler, ancak daha sonraki şeyleri daha evvelki ile, ma'lûlleri illetleri ile, alçağı yüksek ile anlarlar. Sonra ilâhî nefisler tecelliye nâil olur. Bunlarda, her ne kadar kuvveden fiile çıkarmakta, onu tasavvur etmek üzere kendine kuvvet vermesinde, tasavvur edenin çekinmesinde ve onunla itmi'nan bulmasında fa'âl aklın yardımının aracılığı varsa da, nâil olmada aracılık yoktur. Sonra, canlılara mahsus kuvvet, sonra nebat, sonra tabiat kuvveti bu tecelliye nâil olur. Kendisinden nâil olduğu, nâil olanın her birini, gücüne göre, ona benzemeğe aevk eder. Muhakkak ki, tabiî cisimler, bâzı hâller üzere, yâni gayr-ı tabiî yerlerde bulundukları zaman, tabiî hareketlerini, işlerinde ona benzemek için yaparlar; fakat bu gayenin kareket olan başlangıç(*mebde'*)lärında ona benzemiş değillerdir. Bunun gibi, canlı ve nebat cevherleri de, kendilerine mahsus olan işleri, gayelerinde ona benzemek için yaparlar ki, bu da nevi veya ferdin var olarak kalması, kuvvet, iktidar, fayda ve onlara benzer şeyler göstermesidir; fakat birleşme ve gıda alma gibi bu gayelerin başlangıçlarında ona benzemiş değillerdir. Beşer nefisleri de öyledir. Aklî işlerini ve iyilik hareketlerini, akıllı ve adaletli olmalarından ibâret bulunan gayelerinde, ona benzemek için yaparlar; fakat ilim ve benzerleri gibi bu gayelerin başlangıçlarında ona benzemezler. İlâhî nefisler ile melek nefisleri de hareketlerini ve işlerini, kevn ve fesadın. soy ve sopun var olarak bırakılmasında, yine ona benzemek için, yaparlar.

6 Canlı, nebat, tabiat ve beşer nefislerinin yaptıkları işlerin başlangıç(*mebde'*)larında değil de, gayelerinde ona benzer olmalarının sebebi, başlangıçlarının ancak istidat ve kuvvet hâlleri olmasıdır; halbuki mutlak iyi, istidat ve kuvvet hâlleri ile ilgili ve karışmış olmaktan münezzehtir. Gayeleri ise, fi'lî kemâllerdir. İlk illet te fi'lî, mutlak kemâl sıfatını taşır. O hâlde gayeye âit kemâllerde ona benzemesi câiz ve mümkündür, istidatlarda ise onlara benzemesi imkânsızdır. Melek nefislerine gelince, gerçekten onlar ona benzemekle onun zâtının sûretlerinde ebedî ve kuvvetleri bulunmayan bir kazanca nâil olmuşlardır. Çünkü

olduklarında örtü vardır. Örtü, kusur, zayıflık ve eksiklikten başka bir değildir.

3 Tecellisi de zâtının gerçeğinden başka bir şey değildir. Çünkü ondan başka zâtı ile zâtında tecelli eden yoktur ve, feylesûfların açıkladıkları gibi, onun zâtı kerimdir ve tecelli eder. Bundan dolayı, arada sırada, feylesûflar ona "aklın bir sûreti„ adını vermişlerdir. Tecellisini ilk alan küllî akıl adındaki ilâhî melektir. Çünkü o, cevheri ile, onun tecellisine nâil olur. Bu, benzeri olan şahsın aynaya düşen hayalinin tecelli etmesindeki sûret cevheri gibidir. Aklın onun benzeri olarak fa'âl olduğunun söylenmesi bu mânaya yakındır; (fakat) sakın onun eşi deme ! Bu vacip olan haktır. Çünkü yabancı, dışarıdan gelen bir sebepten münfail olan her münfail ancak illetlerden kendi içine düşen bir benzerin tavassutu ile münfaildir. Bunun aksine olarak, her münfail, kendinden kendine düşen bir benzer vasıtası ile infiali alanda münfail olur. Bu istikra ile açıklanabilir: Ateşin sıcaklığı, cisimlerin birinde, ona benzerini koymak sûreti ile, "fiil„ yapar, bu da ısınmadır. Keyfiyetlerden diğer kuvvetler de böyledir. Konuşan *(nâtık)* nefis, eşi olan bir konuşan nefiste, ancak makul sûretler olan benzerini oraya koymak sûreti ile "fiil„ yapar. Kılıç da, kendinden "münfail„ olana, ancak kendi şekli olan benzerini koymak sûreti ile keser. Bileği taşı da, ancak bıçağın ağız taraflarına kendine dokunan kısmının benzerini koymak sûreti ile, onu keskinletir. Bu benzer de cüzü'lerin düzgünlük ve kaygınlığıdır.

4 Bir kimse şöyle diyebilir: Güneş, benzeri sıcaklık ve siyahlık olmadığı hâlde, ısıtır ve karartır. Fakat biz, şöyle diyerek buna cevap veririz : Biz, bir müessirden bir müteessirde hâsıl olmuş olan her te'sirin, bu müessir içinde var olduğunu ve onun müteessir içinde müessirden bir benzer olduğunu söylemedik ; fakat yakın müessirin müteessirdeki müteessire te'siri, kendindinden ona düşen bir benzer vasıtası ile olur, diyoruz. Güneşte de hâl böyledir. Çünkü o, yakın münfailinde, benzerini içine koymak sûreti ile, fiil yapar. Bu benzer ışıktır. Işığın orada hâsıl olmasından sıcaklık hâsıl olur, ondan münfail olan da, kendinden münfail olan bir başkasını yine içine bir benzerini koymakla ısıtır ki, bu da sıcaklıktır. Böylece güneş, sıcaklığın hâsıl olması ile, ısıtır ve karartır. Bu ıstıkra bakımından isbattır. Küllî bürhan bakımından isbata gelince, burası onun yeri değildir.

fislerde makul ve dış varlıklarda var olması bakımından makul olan her şeyin oluşuna illet olan ilk makulün sıfatıdır. O hâlde onların zâtlarında gerçek olarak ilk önce mutlak gerçeğe karşı, ikinci olarak öteki makullere karşı gırizî bir aşkları vardır. Yoksa, kendilerine mahsus kemâller için olan istidatları üzere varlıkları faydasız ve mânasız olurdu. O halde, beşer ve melek nefisleri için, hakikî ma'şuk mahz iyidir.

VII. YEDİNCİ BÖLÜM

Bölümlerin sonu

1 Bu bölümde, varlıklardan her birinin mutlak iyiyi gırizî bir aşk ile sevdiğini, mutlak iyinin ona zâtı için tecelli ettiğini, ancak onun iyinin tecellisini almasının ve onunla birleşmesinin değişik ve gayesinin ona yaklaşmak olduğunu, bunun da tecellisini, gerçek olarak, yani imkân dahilinde en kuvvetli şekilde kabûl etmek bulunduğunu ve sûfîlerin "ittihâd„ dediklerinin bu olduğunu, onun cömertliği ile, tecellisine nail olmasına âşık olduğunu ve eşyadaki varlığın tecellisinden ibâret bulunduğunu açıklamak istiyoruz.

2 Deriz ki, varlıklardan her birinde, kemâline karşı gırizî bir aşk bulunduğundan ve bu da kemâlinin iyiliğinin kendisi ile meydana çıktığı bir mâna olmasından ileri geldiğinden, bellidirki, bir şeye nerede bulunursa bulunsun ve nasıl bulunursa bulunsun iyiliğini meydana getiren bir şeyin, iyiliği kazanan için ma'şuk olması lâzımdır. Sonra bütün şeyler arasında buna ilk illetten daha lâyık bir şey yoktur. O hâlde o, bütün şeylerin ma'şukudur. Şeylerin çoğunun onu bilmemesi, onun gırizî aşkının kemâlleriyle bu şeyler içinde varlığını ortadan kaldırmaz. [Nitekim bu, gırizî aşkın var kalmasını icap ettirmez]. İlk iyi, zâtı ile maydana çıkar ve bütün varlıklara tecelli etmiştir. Eğer zâtı, zâtı ile, bütün varlıklardan örtülü olsa idi, onlara tecelli etmemiş bulunsa idi, muhakkak ki, bilinmezdi ve ondan bir şeye nâil olunmazdı. Bu, onun zâtında, başkanın ona tesiri ile olsaydı, onun yüce zâtında başkanın te'sirini kabûl etmekten ileri gelmiş olurdu ki, bu saçma bir düşüncedir. Belki zâtı zâtı ile tecelli eder de, bâzı zâtların tecellisini kabûl etmedeki kusurları yüzünden, örtü ardında örtülü kalır. Gerçekte, ancak kendine örtülü

lik olan ve varlığına imkân bulunan bütün iyiliklere sahip olduğu açıkça meydana çıkmıştır. İlk illetin zâtında ve başka varlıklara izâfe ile iyi olduğu da meydana çıkmıştır. Yine o, onların var oluşunda ve varlıklarının en husûsî hâlinde var kalmasında ve kemâllerine doğru gidişlerinde ilk sebep olduğu için, ilk illet bütün yönlerden mutlak bir iyidir. Yine açıklanmıştı ki, bir iyiye erişen, tabiatları icabı olarak, ona âşık olur. Açıkça meydana çıkar ki, ilk illet ilâhî nefislerin ma'şûkudur. Yine beşer ve melek nefislerinin kemâlleri, mutlak iyinin zâtına benzemeğe çalışarak, makulâtı güçlerinin yettiği kadar olduğu gibi tesavvur etmektir; ve yine, mutlak iyinin zâtına benzemeğe çalışarak, beşer faziletleri gibi ve kevn ile fesadın var olarak kalmasını mucip olmak için melek nefislerinin ulvî cevherleri hareket ettirmeleri gibi, kendinden onun yanında ve ona izâfetle âdil olan işler sâdır olur. B... hareket ettirmeleri, kendileri ile, mutlak iyiye yakınlığa varmak ...yaklaşma ile fazilet ve kemâl kazanmak için yapar. Gerçek... bu, onun muvaffakıyet vermesi iledir ve bundan dolayı onun ...fından tasavvur edilmiştir. Bunun benzerinin ona yaklaşmış ...a âşık olduğunu söylemiştik. O hâlde — bu daha önce açık...klarımıza göre —, mutlak iyinin, onların — bununla bütün ...î nefisleri kasdediyorum — ma'şuku olması icap eder. Yine ...ıakkak ki, mutlak iyi, şüphesiz, bu yüksek cevherlerin zâtla...laki varlığın ve onlardaki kemâllerinin sebebidir. Çünkü onun ...ıâli, zâtları ile kaim olan aklî sûretler olmaları iledir. Onlar ancak onu bilmekle böyle olacaklardır ve onlar bu mânaları ...dinden tasavvur ederler. Daha evvel demiştik ki, bunun gibisi ...sebep gibisine âşıktır. O hâlde, yukarda açıkladıklarımıza ...e, mutlak iyi onların — bununla bütün ilâhî nefisleri kasdedi...um — ma'şukudur. Bu aşk onlardan aslâ ayrılmaz. Çünkü on...da, zarûrî olarak, kemâl ve istidat hâlleri vardır. Onlarda bu ...ın, kemâl hâlinde, zarûrî olarak var olduğunu açıklamıştık. İs...at hâline gelince, bu melek nefislerinde değil, ancak beşer ...islerinde bulunacaktır; çünkü melek nefisleri, var oldukça ve ... olmuş oldukça, kemâl kazanmış bulunurlar. Onlarda, yâni ...şer nefislerinde, istidat hâlinde kemâlleri olan ve bilhassa ta...vvur ettiği zaman kendini en iyi şekilde kemâle götüren ve ...dan başkasının tasavvur edilmesine en iyi yol gösteren makul...i bilmek için gırizî bir şevk vardır. Bu kendinden başka ne-

illet olurdu, bu mânasız ve saçmadır; yahut var oluşunda zarûrî değildir, yine bu da, biraz ileride açıklayacağımız gibi, imkânsızdır. Fakat biz bu kısmı iptâl etmekten vazgeçtik, çünkü isbatı aranan zâtı ile meydanda durmaktadır; zira zâtından iyiliği kaldırsak, besbellidir ki, onun zâtı var olarak ve iyilikle vasıflandırılmış olarak kalacaktır. Bu iyilik de ya zâtîdir, yahut alınmadır; eğer alınma olsa idi, iş nâmütenahiye kadar uzayıp giderdi ki, bu mümkün değildir; eğer zâtî ise, — aranan da budur.

3 Yine derim ki, ilk illetin kendi kendinde zâtî olmayan ve var oluşunda zarûrî bulunmayan bir iyiliği alması ve kazanması imkânsızdır. Çünkü ilk illetin kendi zâtında iyiliğin kemâlini elde etmiş olması lâzımdır. Zira ilk illetin zâtı, kendilerine iyilik işaret ve alâmeti verilmesi ve kendisine nisbet (izâfe) edilmesi ile gerçek olan ve varlığı imkânı bulunan bütün iyileri hep birden içine almış olmasa idi, onları kendinden başka bir şeyden almış olurdu. Halbuki ondan başka olan yalnız ma'lûlleridir. O hâlde ona fayda veren ma'lûlüdür; halbuki ma'lûlünün kendine âit, kendisinde ve kendisinden olan hiç bir iyisi yoktur, bunlar ancak ondan, ilk illetten, alınmıştır. Demek ki, malûlü, eğer ona bir iyilik verirse, ancak ondan alınmış bir iyiliği verir. Fakat ilk illetten alınmış olan iyilik, ancak istifade edendir. O hâlde bu iyilik, ilk illette olmayıp, belki onu ondan alandadır. Bâzı kimseler bunun ilk illette olduğunu söylemişlerdir, fakat bu mânasız ve saçma bir sözdür.

4 İlk illette herhangi bir yönden noksanlık yoktur. Çünkü bu noksanlığa karşılık duran kemâlin varlığı ya gayr-ı mümkündür, o zaman karşısında, ona mukabil, bir noksanlık olmaz; çünkü noksanlık varlığı mümkün bir kemâlin yokluğudur; yahut varlığı mümkündür. Sonra, herhangi bir şey içinde bulunmayan bir şeyin mümkünlüğü tasavvur edilince, onunla birlikte içinde mümkün olduğu şeyin içinde husûle gelmesinin illeti de tasavvur olunur. Demiştik ki, ilk illetin kemâlinde herhangi bir yönden herhangi bir illeti yoktur. O hâlde bu kemâl onda mümkün değildir. Ve demek ki, karşılığında bir noksanlık yoktur ve yine o hâlde ilk illet, kendine nisbetle iyi olanların hepsini tamamiyle içine almıştır. Muhakkak ki, nisbetle değil de, bütün yönlerden iyi olan yüksek iyilerin — ki bunlar da kendine nisbetle iyi olan iyilerdir — hepsini içine almıştır. İlk illetin, kendine nisbetle iyi-

öpmesi, asla kötü görülmez; çünkü bunun gayesi yaklaşma ve birleşme olup, ahlaksızlık ve kötülük için himmet sarfetmek değildir.

Bu türlü bir aşk ile âşık olan kimse ince bir yiğittir ve bu aşk, yiğit ve ince kimselere mahsus olan aşktır.

VI. ALTINCI BÖLÜM

İlâhî nefislerdeki aşkların anlatılması hakkında

1 Varlığı gerçek olan şeylerin her biri, iyiliklerden bir iyiliğe erişince veya ona nâil olunca, muhakkak ki, tabiatı ile, canlılık nefislerinin güzel sûretlere karşı aşkı gibi bir aşk ile, ona âşık olur. Yine, varlığı gerçek olan şeylerin her biri, bir his, veya akıl idrâki ile, bir şeyi idrâk ederse, yahut kendisine varlığı için bir kazanç veren şeylerden birine, tabiî olarak, yol bulursa, bilhassa bu şey canlının gıdaya ve kendilerini meydana getiren ana ile babaya aşkı gibi varlıgı hususî ise, ona tabiî olarak âşık olur. Yine her hangi bir şey, varlıklardan bir şeye benzemesinin, ona yakın olmâsının ve onunla husûsiyet kazanmasının, kendine fazilet ve meziyet fazlalığı vereceğini iyice anlarsa, onu tabiatiyle kulun efendisini sevdiği gibi sever. Sonra, insanlar ile melekler de ilâhî nefislere, mutlak iyilik bilgisini ele geçirmedikçe, «ilâhîlik» sıfatının verilmesine hak kazanmış olmazlar. Çünkü, pek bellidir ki, bu nefisler, ancak makulâtı, bütünü ile, kavradıktan sonra, kemâl ile tavsif edilebilirler. Halbuki, *al-Samāᶜ al-ṭabīᶜī* kitabının ilk « makalesini » açıklarken belirttiğimiz gibi, gerçekten illet olanların ve bilhassa ilk illetin bilgisi daha önce gelmedikçe, ma'lûl makulâtın tasavvur edilmesine yol ve imkân yoktur. Nasıl ki illetlerin zâtları ve bilhassa ilk illet daha önce var olmazsa, ma'lûllerin varlığına yol ve imkân olmaz.

2 İlk illet, zâtı ile mutlak ve mahz iyidir. Çünkü kendine gerçek varlık denilmektedir ve varlığı olan her hangi bir şeyin gerçeğinde herhâlde herhangi bir iyilik vardır. Sonra, iyilik, ya zâtî ve mutlaktır, yahut alınmış ve kazanılmış olur. İlk illet iyidir ve iyiliği ya zâtî ve mutlaktır, yahut başka bir şeyden alınmıştır. Fakat alınma olsa idi, şu iki şeyden biri olurdu: Ya bu illetin varlığı var oluşunda zarûrîdir, bu takdirde, ilk illet onun illeti olduğu hâlde, ona iyilik veren ilk illetin var oluşunda bir

7. Bunun gibi, insanlar arasında, sûreti çirkin, fakat huyu güzel kimseler bulunmaktadır. Bunun iki sebebi (*ma'zereti*) olabilir: Ya sûret çirkinliği, ilk önce dahilî olarak, itidal çirkinliğinin husûlü ile değil, belki haricî olarak, sonradan ârız olan bir bozukluk neticesinde hasıl olmuştur; yahut huy iyiliği tabiat bakımından değil de, itiyatlar dolayısiyle hasıl olmuştur. Yine bunun gibi, güzel sûretli, fakat çirkin huylu kimseler de görülür. Bu da iki sebepten (*ma'zeret*) ileri gelmiş olabilir: Ya huyun çirkinliği, terkibinin yerleşip sağlamlaşmasından sonra, tabiatta husule gelen bir ârızadır, yahut bu, kuvvetli bir itiyattan ileri gelmiştir.

8 İnsandaki güzel sûrete karşı duyulan aşkı, üç şey takip eder: Biri onu kucaklamak isteme, ötekisi onu öpmeği isteme, üçüncüsü onunla (cinsî) birleşmeği isteme. Cinsî birleşme isteği oldumu, o zaman bu aşkın yalnız canlılık nefsine mahsus olduğu iyice anlaşılır. Onun bu aşktaki payı çoktur; ortak, belki de âlet makamında olmayıp, onu kullanan makamındadır. Bu aşk, cidden çirkindir; belki canlılık kuvveti son derecede ezilip yok edilemezse, konuşma (*nutuk*) kuvvetinin aşkı kurtulamıyacaktır. Bundan dolayı âşık ma'şukunu bu işe kandırmak istedimi, itham edilmesi yerinde olur. Şu kadar var ki, bu iş, maksadının benzer tevlit etmek olduğunu gösterecek konuşma kuvvetine mahsus bir tarzda olabilir. Bu da, insanların erkekleri ile imkânsız, şeriatta haram edilmiş kadınlarla ise çirkindir; belki ancak erkeğin karısı veya cariyesi ile olursa, bu maksada cevaz verilir ve hoş karşılanır.

9 Kucaklaşma ile öpmeğe gelince, onların gayeleri yaklaşma yahut birleşme olduğundan — çünkü nefis ma'şukuna, ona nasıl görme duygusu ile nâil oluyorsa, dokunma duygusu ile de öyle nâil olmak isteyip, onu kucaklamak iştiyakını duyar ve nefsanî işlerinin başlangıcı olan kalbin hayat nefesinin, ma'şuktaki benzerine karışmasına meyledip, onu öpmek iştiyakını duyar —, zâtlarında kötü görülecek şeyler değildir. Fakat onların ardından arazların – bununla şehvanî şeyleri kasdediyorum — gelmesi, sakınılması icap eden kötü ve çirkin hâllerdendir. Bunları yapanlarda, şehvetin tamamiyle sönmesi ile, töhmetten kurtulma kat'î olarak bilinirse, ancak o zaman buna cevaz verilir. Bunun için, başlangıcı böyle bir sâik olduğu hâlde, insanın çocuklarını

uzaklaşan da çokluğa ve tefavüt ve ihtilâf gibi onun tâbilerine daha yakındır — bilince, her nerede güzel terkip edilmiş bir şeye rastlarsa, ona sevgi gözü ile bakar.

5 Bu mukaddimeler iyice anlaşılınca, deriz ki, insanlardaki güzel görünüşe düşkünlük akıllı kimsenin şânındandır. Bâzı zamanlarda bu onun incelik (*tazarruf*) ve yiğitliği (*fütüvvet*) sayılır. Bu şân, ya canlılık kuvvetine mahsus olur, ya konuşma kuvvetine mahsus olur, ya da ikisinin karışması bakımından olur. Fakat bu canlılık kuvvetine mahsus olsa idi, akıllı kimseler onu incelik (*tazarruf*) ve yiğitlik (*fütüvvet*) saymazlardı. Çünkü insan canlılık isteklerini, canlılara mahsus bir şekilde yerine getirmek isterse, o hakikaten noksanlığa düşer, konuşma (*nutuk*) nefsine zarar verir. Bu, konuşma kuvvetlerine mahsus olan şeylerden de değildir, çünkü bunun meşgul olduğu şeylerin icapları, bozulan hissî cüz'îler değil, ebedî ve aklî küllîlerdir. O halde bu (aşk), her ikisinin ortaklığı itibarı iledir.

6 Bunun başka bir bakımdan açıklanması: İnsan güzel bulunan sûretleri canlılara mahsus lezzet için severse, zina ve lûtîlik yapan kimseler ve bütün bozuk ahlâklı insanlar gibi, ayıplanmağa ve kınanmağa ve belki de cezalandırılmağa hak kazanmış olur. Fakat hoş sûreti, açıkladığımız üzere, aklî bir bakımdan severse, bu ilk müessirden ve mahz ma'şuktan te'sir almağa en yakın olana ve yüksek ve yüce işlere en çok benzeyene düşkünlüğünden dolayı, yüksekliğe bir vesile ve iyilikte sonuna kadar gitme sayılır. Bu, ince ve lâtif bir yiğit olması için, kendisine ehliyet kazandırır. Bundan dolayı, ince ve hakîm kimseler arasında, anlayışlı olanlardan âşık olma yoluna girmeyenler yok gibidir. Ahmaklar ise, güzel insan sûreti ile kalblerini meşgul etmezler. Bu da şundan ileri gelir: İnsan, kendisinde bulunan insanlık faziletinin ziyâde olması ile beraber, tabiatın doğruluğundan, itidalinden ve içinde ilâhî eserin gerçekten meydana çıkmasından istifade etmiş olan sûret itidali fazileti ile kazanç bulmuş birini bulunca, kalb meyvelerinin saklılarını, saf ve temiz sevginin en iyisini almağa hak kazanır. Bundan dolayı Peygamber —Tanrı ona selât ve selâm etsin! — demiştir ki, — "İhtiyaçları güzel yüzlülerden temin ediniz!„ — Çünkü o, sûret güzelliğinin, ancak tabiî terkibinin iyi olduğu yerde bulunacağını ve itidal ile terkibin iyi olmasının huylarda iyilik ve seciyelerde tatlılık ifâde ettiğini iyice biliyordu.

tarzda teshir edilmiş olan tabiata yardım etmek için, istek kuvvetlerini nasıl tesadüf ederse öyle değil, belki en doğru yönü ile, yemeğe ve içmeğe mecbur etmeti gibi; kızma (*gazab*) kuvvetini, "*fazıl* bir *medinenin*„ ve "*iyi bir halkın*„ müdafaası için, kahramanlarla savaşmağa ve boğazlaşmayı üstüne almağa icbar etmesi gibi, ondan, arada sırada, makulâtı sevme, ölüme meyletme ve öteki dünya ile Tanrı komşuluğu sevgisi gibi öz konuşma (*nutuk*) kuvvetinden gelen işlerde sadir olur.

3 Üçüncüsü şudur: İlâhî vazı'ların her birinde bir iyilik vardır ve iyiliklerden her biri başka şeylere tercih edilir. Fakat iyi şeyler arasında, kötülükten dolayı kendisinden üstün olması ile tercih edilmesinin zıt şeyler hâline getirdiği tercih edilmiş olanlar vardır. Bilinen işler arasında misali şudur: Para sarfetmekte el genişliği ile zevk alma, tercih edilen bir şey olsa da, servetinin bolluğu ve malın çokluğu olan ve kendinden üstünde bulunan tercih edilen bir şeye zarar verdiği için, bundan sakınılır. Bir başka misâl: Bir miktar afyon içmek, vücut için faydalı şeylerdendir; burun kanamasını durdurmak için tercih edilir ve iyi ise de, mutlak sıhhat ve hayat olan kendinden üstün bir seçime zarar verdiği için, terk edilir. Canlıların nefsine mahsus olan işler de böyledir. Bunlar natık olmayan hayvanda ifrat nev'i ile görülürse, kötüler cümlesinden sayılmaz, belki kuvvetlerinde üstünlük sayılırsa da, *al-Tuḥfa* adlı eserimizde göstermiş olduğumuz gibi, konuşma (*nutuk*) kuvvetlerine zarar verdiği için, insanda kötülüklerden sayılmıştır ve onlardan çekinmek ve uzaklaşmak lâzımdır.

4 Dördüncüsü şudur: Konuşma nefsi ve konuşma nefsi ile komşuluğu ile canlılara mahsus nefis, birbiriyle uygun, mütenasip şekilde vezinli olan duyulan şeylere, tenasübe uygun olarak türlü yiyeceklerden terkip edilmiş "zevk veren şeylere„ ve onlara benzeyenler gibi güzel nizamlı, iyi te'lif edilmiş ve itidalli olan her şeye ister istemez ebedî olarak âşıktır. Canlılara mahsus nefis, tabiî ve taklidî bir nev'i ile, âşıktır; Konuşma nefsine gelince, o tabiatın üstündeki mânaları tasavvur etmek ve ilk ma'şuka yaklaşan her şeyin en iyi şekle ve nizama girmiş olup, en güzel itidalini kazandığını ve bunun aksinin aksi olduğunu — çünkü, feylesûfların açıkladıkları üzere, onu hemen takip eden birliğe, itidal ile ittifak gibi bunun tâbilerine daha çok nâil olur, ondan

onun davasını kendine mal eder ve nefsin kendisinde sükûnet bulduğu ve zihnin kendisiyle itminan kazandığı ma'kulleri tasavvuru kendi kazancı imiş gibi tevehhüm eder. Bu kötü bir kula benzer ki, nail olduğu zaman, çok fayda verecek mühim ve birden meydana çıkmış olan bir iş için, efendisi onun kendisine yardım etmesini istemiştir; o, istenilen şeyi efendisinin değil, kendisinin ele geçirdiğini ve efendisinin bunu elde etmekten âciz olduğunu zanneder. Halbuki, efendinin elde edilmesini kuldan istediği ve onun bilmediği maksadı, elbette efendisi ele geçirmemiştir; bununla beraber, gerçekte, onu ele geçiren efendidir. İnsandaki şevk kuvvetlerinde de hâl böyledir. Bu bozulma (*fesad*) nın sebeplerinden biridir. Şu kadar var ki, içinde hayır bulunan istenilen şeyin vaz'ında bunun bulunması zarûrîdir. Çok olan bir iyinin kendisine nisbet (*izafe*) edilince az olan bir kötünün neticesi için terk edilmesi hikmetten değildir, akıl kârı sayılmaz.

2 İkinci şudur: İnsandaki sırf canlılara mahsus nefisden, duyma, temayül, birleşme (*cimâ'*), saldırma ve muharebe gibi bâzı işler sâdır olur ve yine yalnız başına onda infialleri hasıl eder. Ancak ondaki canlılara mahsus nefis, konuşma kuvveti ile yakın bir yerde bulunduğu için, parlaklık kazanmış olduğundan, bu işleri daha yüksek ve daha lâtif bir tarzda yapar, binnetice en güzel mizaç ve en sağlam terkip üzere ihsasların te'sirini alır ve, tesirini aldığı eşya şöyle dursun, diğer canlıların dikkat etmedikleri şeylere dikkat eder, onlardan te'sir alır. İnsan, aynı şekilde, müteheyyile kuvveti ile, ince ve görülmemiş derecede güzel şeylere tasarruf eder; öyle ki, bu tam sâfiyetle akla benzer itidal hususunda kemâl ehli ile anlaşmayı tahayyül eder. Kızgınlık (*gazab*) işlerinde, üstünlük ve zaferi daha kolay elde etmek için, türlü türlü çarelere başvurur: Cüzü'lerden, istikra yolu ile, küllî şeyleri çıkarmak için duyma kuvvetini, konuşma (*nutuk*) kuvveti hâline getirmesi gibi; aklî işlerde maksadına erişmek için, tefekküründe mütehayyile kuvvetinden yardım alması gibi; istek (*şehvet*) kuvvetini, sırf lezzet almak için, zatî bir kasit olmadan, belki nev'ilerin, bilhassa en üstününün — bununla insan nev'ini kasdediyorum — var olarak bırakılması hususunda ilk illete benzemek için, birleşmeğe mecbur etmesi gibi; sırf lezzet kasdı olmaksızın, fakat nev'ilerin en üstününün ferdi olan şahsın — ben bununla insan şahsını kasdediyorum — baki bırakacak

olan gayelerin idraki ile saadet bulmaz. Bundan dolayı, onlardaki istek kuvveti, bu gayeye erişmeğe bağlı olması ile, nebat kuvvetine benzer.

Bu bölüm ile bundan evvelki bölümün anlatılması, bu risâlede — Tanrının yardımı ile — isbat edilecek şeylerin çoğu için faydalıdır.

V. BEŞİNCİ BÖLÜM

Zarıf ve yiğit kimselerin güzel yüzlere karşı duydukları aşkın anlatılması hakkında

1 Bu bölümde, maksadımıza girmeden önce, dört mukaddime koymamız lâzımdır. Biri şudur: Nefis kuvvetlerinden her biri, kendisine, şeref bakımından kendisinden daha üstün bir kuvvet eklenince, onun eklenmesiyle ve parlaklığının onun içinde yayılıp dolaşması ile, daha fazla bir parlaklık ve süs kazanır; öyle ki, bununla ondan çıkan işler, ya sayıca, ya iyi yapma, güzel kavrama ve maksada erişmeği isteme ile, yalnız başına olduğundan daha çok olur. Çünkü onun üzerine gelenin her birinin ötekini destekleyen ve kuvvetlendiren bir kuvveti vardır. Bu ondan zararı ebedî olarak ve kuvvetle uzaklaştırmağa yardım eder ki, bu da, onun onu kabûl etmesi yönünden, ona daha çok bir parlaklık ve kemâl verir. Kendisine güzellik, parlaklık ve lezzet verecek şeylerde yardım dileme yönlerinde onu türlü hâllere sokması da böyledir. Nebatî canlılarda isteğin kuvvetlendirilmesi, çürümede veya kendisiyle zarar vermede gırizî olan sonuna varmadan önce, maddesinin azalması için ondan kızma (*gazab*) kuvvetini atmada olduğu gibi; maksatlarında canlılar için konuşmağa muvaffak olma gibi; maksatlarında kendisinden yardım alsın diye, ona parlaklık ve letâfet vermesi gibi. İnsanda, duygu (*his*) ve şevk kuvvetinin işlerinde, arada sırada ancak açık konuşma (*nutuk*) kuvvetinin yalnız başına yerine getirebileceği maksatları kendine mal edecek kadar tavrını tecavüz etmiş bulunması bundan dolayıdır. Vehim kuvvetlerin de bunun örneği şudur: Konuşma (*nutuk*) kuvveti, arada sırada, istediğini elde etmenin türlü yönlerinden birinde, ondan yardım ister; öyle ki, bu yardım isteme konuşma gücünün kendi üzerine dönmesinden kuvvet ve kudret fazlası alır. Nihayet vehim kuvveti, o olmaksızın istediğine nail olmakla sevinir, belki ona karşı isyankârlık eder, onun işâret ve alâmetleri ile süslenir,

çevirdiğinin vereceği faydadan daha üstün olduğunu düşünür. Sonra, bâzan, biri tabiî, diğeri ihtiyarî aşklı olmak üzere, iki aşkın bir tek ma'şuku olur. Meselâ, nebatın doğurma kuvvetine ve canlıların istek kuvvetine izafe edilerek düşünüldüğü zaman, çoğalmanın gayesi.

3 Bunların gerçek olduğu meydana çıkınca, deriz ki, canlıların istek (*şehvet*) kuvvetleri, halk indinde, aşkı hasıl eden varlıkların en bellisidir. Bunun için bunu bildirmemize ihtiyaç yoktur. Konuşmayan canlıların (*hayavân gayr-ı nâtık*) hepsinde, bu kuvvetin ma'şuku, aynen nebat kuvvetlerinin ma'şukundan başka bir şey değildir. Şu kadar var ki, nebat kuvvetlerinin aşkından ancak tabiî bir nevide, daha alçak ve daha aşağılık bir nevi 'de işler hasıl olur. Canlılardaki kuvvetlerin aşkında ise, seçme (*ihtiyar*) ile ve daha yüksek, daha üstün bir nevi ile, daha lâtif ve daha güzel bir tarzda işler hasıl olur. Öyle ki, canlılardan bâzıları, arada sırada, bu hususta, duygu (*his*) kuvvetlerinden yardım alır da herkese, bu aşkın kendine mahsus olduğunu zannettirir ve bunda his kuvvetlerinin tavassut ve ortaklığı varsa da, gerçeğe vurulunca istek kuvvetlerine mahsus olduğu görülür. Behimî istek kuvveti, gayede muhakkak nebat kuvvetine uyar. Bu da, işin hasıl olmasındaki seçmede ve yolda aralarında ayrılıklar bulunursa da, meydana gelişinin açık, seçilmiş bir kasıtla olmaması iledir. Meselâ bir benzerin meydana getirilmesi. Çünkü konuşmayan canlılar, Tanrı 'nın inayeti ile, gırizî olarak içinde bulunan tabiî aşkı ile, benzer tevlidine varan ihtiyrî bir hareketle hareket etse de, bu gaye kendi zatı için kasdedilmiş olmayacaktır. Çünkü aşkın bu nevi 'nin gayesi "nev'e mahsus„ bir faydadır. Ben bununla şunu kasdediyorum: Tanr'ının lûtuf ve yardımı, soyların (hars ve neslin) var olarak kalmasını iktiza edince, ve kâin olan şahsın yerinde bozulma(*fesad*)nın arka arkaya gelmesi dolayısiyle, şahıstaki var kalma süresinden murad edilen şey imkânsız olunca, hikmet, onların nevi'lerde ve cinslerde var olarak bırakılması için gayret sarfedilmesini icap ettirdi ve kasdedilen şahıslardan her birine, bir benzer meydana getirmeğe bağlanmasını tercih için, tabiî bir şevk verildi; bunun için, onlarda uygun aletler hazırlandı. Sonra, konuşmayan canlılar, küllîlerin gerçeğine vukuf kazanmağa yarayan konuşma (*nutuk*) kuvvetini kazanmış olmak derecesinden düşmeleri sebebi ile, küllî şeylere mahsus

IV. DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Canlıların (hayavân) nefislerindeki aşkın anlatılması hakkında

1 Şüphe yoktur ki, canlı (*hayavân*)ların nefislerindeki kuvvetlerin her biri bir iş yapmağa mahsustur ve onu bu işi yapmağa gırizî bir aşk sevkeder. Yoksa, mebde'i gırizî bir aşk olan gırizî derin bir istek olmasaydı, bu kuvvetlerin canlıların vücudundaki varlığı, ancak faydasız ve lüzumsuz şeylerden sayılırdı. Bu da bu kuvvetlerin kısımlarının her birinde açıkça meydandadır. Dıştan duygu cüzü'lerinde, bu, bâzı mahsusatla uyuşup, bâzısı ile uyuşamaması; bâzılarını kötü bulup, bâzılarını bulmaması ile meydana çıkar. Bu olmasaydı, canlılar için hissî arızalar eşit olur, kendilerine zarar veren şeylerle münâsebetten kendilerini korumazlardı ve gerçekte hissî kuvvetler yok olurdu. İç duygu cüzü'lerine gelince, rahatlık veren düşünceler ve benzerleri var oldukları zaman, onlarla rahata kavuşması ile; olmadığı zaman, onlara karşı şevk duyması ile belli olur. Kızgınlık (*gazab*) cüzü'lerine gelince, öç almağa ve üstün gelmeğe çalışması; alçaklık, küçük düşme ve benzerlerinden kaçması ile belli olmaktadır.

2 İstek (*şehvet*) cüzü'lerine gelince, bunun baş tarafına, bizzat kendisi ve diğer bölümlerdeki düşüncelere temel olacak şeyler için faydalı olacak bir mukaddime koyalım. Bu da şudur: Aşk iki kısma ayrılır; biri tabiîdir ve bunu taşıyan, gayesi ile kendi arasında, kendini hareketten alıkoyacak haricî bir zorlayıcı olmadıkça, hiç bir hâlde, bu gayesine erişmeden kendiliğinden durmaz. Meselâ taş: çünkü onun, kendini icbar eden bir arıza olmayınca, tabiî yerine yerleşmek ve kendiliğindan orada sükûna kavuşmak olan gayesini elde etmekten geri durması asla mümkün değildir. Meselâ gıda alma kuvvetleri ve başka nebat kuvvetleri: çünkü onlar, kendilerini yabancı bir mani alıkoymadıkça, gıda toplamağa ve onu vücuduna ilâve etmeğe çalışmaktan geri durmaz. İkincisi ihtiyarî aşktır. Bunu taşıyan, ma'şukun vereceği faydayı karşısına çıkan zararının miktarından az bularak, zarara düşmeği düşündüğünden, arada sırada, kendi kendine ma'şuktan yüz çevirir. Meselâ eşek: kendi üzerine doğru gelen bir kurt karaltısını görünce, arpa yemekten vaz geçer ve bütün kuvveti ile kaçmağa başlar. Çünkü üzerine gelenden göreceği zararın, yüz

mutlak yokluğa düşerdi. Burada bunun niçinliğini açıklamağa girişmemize hacet yoktur. O hâlde heyulâ, çirkinliğinin meydana çıkmasından korkan çirkin bir kadına benzer: Örtüsü açılır açılmaz, çirkinliğini yeni ile örter. Böylece heyulâda gırizî bir aşk olduğu, kat'î olarak, sabit olur.

3 Bu sûrete gelince, gırizî aşk onda iki yönden belli olmaktadır: Biri, mevzuuna bağlı kalmakta gösterdiği cehit ve onu kendisinden almak isteyene karşı gösterdiği mukavemetle; öteki, kemâllerine ve içinde meydana geldiği tabiî yerlere bağlılığı ve beş basit cisim ile dördünden mürekkep cisminlerin sûretleri gibi — bu altı kısımdan başka bağlı sûret yoktur — ondan ayrıldıkları zaman, onlara doğru şevkli hareketleri ile.

4 Arazlara gelince, onların aşkları mevzularına bağlılıkları ile belli olmaktadır. Bu da bir mevzu yerine bir başkasını alırken zıtlara bağlanmasında meydana çıkar.

Demek ki, bu basit varlıkların hepsinin tabiatında, muhakkak, gırizî bir aşk vardır.

III. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Aşkın nebatî sûretlerde, yâni nebatî nefislerde, varlığı hakkında

1 Burada sözü kısa keselim. Deriz ki nebat nefisleri nasıl biri gıda alma kuvveti, diğeri yetiştirme (*tenmiye*) kuvveti ve üçüncüsü doğurtma (*tevlîd*) kuvveti olmak üzere üç kısma bölünürse, bunun gibi, nebat kuvvetine mahsus olan aşk ta üç kısımdır. Biri, gıda alıcı kuvvete mahsustur ve o, maddenin kendine ihtiyacı olduğu sırada, gıdanın hazır bulunması ve, onun kendi tabiatına girmesinden sonra, gıda bulunan yerde kalması için şevk kuvvetinin mebde'idir. İkincisi, yetiştiren kuvvete mahsustur ve o, gıda alınacak yer etrafında kendine uygunu, tabiî olarak, daha çoğunu elde etmek için olan şevkinin mebde'idir. Üçüncüsü doğurucu kuvvete mahsustur, o da kendisinin içinde bulunduğu haldeki gibi bir halde bulunanın başlangıcının hazırlanması için olan şevkinin mebde'idir. Bellidir ki, bu bu kuvvetler, ne zaman mevcut olursa, bu aşk tabiatları onlara bağlı olarak bulunur. O hâlde onlar da, kendi tabiatları içinde, aynı şekilde aşıktırlar.

II. İKİNCİ BÖLÜM

Cansız basit varlıklarda aşkın varlığının anlatılması hakkında

1 Cansız basit varlıklar üç bölümdür. Biri gerçek heyulâdır, ikincisi var oluşu yalnız başın zâtı ile mümkün olmayan sûretlerdir, üçüncüsü ise arazlardır. Arazlar ile bu sûretler arasındaki ayrılık şudur: Bu sûretler, cevherleri teşkil ve var eden şeylerdir. Bundan dolayı ilk feylesûfların, zâtları ile kaim olan cevherlerin bir cüz'ü oldukları için, onları cevherlerin bölümlerinden biri yapmaları ve, varlığı yalnızca zât ile mümkün olmaması sebebi ile heyulânî cevherin de hâli böyle olduğu için, cevherlik vasıflarından mahrum etmemeleri yerinde olmuştur. Bununla beraber cevherler arasında sayılmasında bir mahzur yoktur; çünkü o, zâtında, zâtları ile kaim olan cevherlerden bir cüzü'dür. Ve belki de yine bu feylesûflar onu — sûreti kasdediyorum — cevherlikteki bir vasıfları ile heyulâdan ayırmışlardır. Çünkü bilfiil cevher, bu cevher sûreti ile bilfiil cevher hâline gelmiştir ve nerede bulunursa bilfiil cevherin varlığını icap ettirmiştir. Bundan dolayı "sûret, fiil nev'i ile, bir cevherdir„ denilmiştir. Heyulâya gelince, bu, bilkuvve cevherliği kabûl edenler arasında sayılmaktadır. Çünkü varlığı bilfiil olan herhangi bir cevher, bir heyulâ'nın varlığı ile bağlı değildir. Bundan dolayı "o kuvvet nev'i ile cevherdir„ denildi. Bu sözlerden sûretin gerçeği takarrür etti. Bu gerçeğin araza verilmesi doğru değildir. Çünkü o, cevheri teşkil ve var eden şey olmadığı gibi, herhangi bir yönden cevher de sayılmaz.

2 Bunlar takarrür edince, deriz ki, bu cansız basit hüviyetlerden herbiri kendinden asla ayrılmayan gırizî bir aşk ile birlikte bulunmaktadır ve bu onun varlığının sebebidir. Şöyle ki, heyulâda, sûret mevcut olmadığı zaman, onun buna karşı temayülünün, mevcut olduğu zaman ona karşı sıkıca bağlılığının devamı ile kendini gösterir. Bundan dolayı onu, bir sûreti kaybettimi, mutlak yokluğa düşmekten çekindiği için, hemen onun yerine bir başka sûret almış bulursun. Çünkü hüviyetlerden her birinin, tabiatı icabı olarak, mutlak yokluktan kaçınması lâzımdır. Heyulâ ise, yokluğun makarrıdır. Bir sûretin zâtı ne olursa olsun, onda izafî yokluktan başka bir şey bulunmaz. Bu olmasaydı

2 Bu gaye uğrunda (sarfettiğimiz) himmetlere, yukarda gösterdiklerimizden daha yüksek bir basamak koyalım ve şânının büyüklüğü sebebiyle bir tedbir ve tanzim edicinin tedbiri altında hâlden hâle geçmekten yüce ve münezzeh olan varlığı araştıralım. Deriz ki, iyilik kendi zâtı ile ma'şuktur. Eğer böyle olmasaydı, herkes istediği, yahut arzu ettiği, yahut ilersinde iyilik tasavvur ettiği bir maksatla bir iş işleyip, zahmete girmezdi. Eğer iyilik, zâtı ile, ma'şuk olmasaydı, himmetler bütün aldıkları şekil ve hâllerde bilhassa iyiyi tercih etmezdi. Bunun gibi iyi de iyiye âşıktır. Çünkü aşk, gerçeğinde, iyi, güzel ve cidden uygun olanı güzel bulup, onu istemekten başka bir şey değilir. Bu, ayrılan şeylerden olursa, ayrı olduğu sırada, ona meyletmenin, var olduğu sırada onunla bir olmanın mebdeidir. Sonra, varlıkların herbiri, kendine uygun olanı güzel bulmakta ve, bu yok olunca, ona temayül etmektedir. Hususî iyi, gerçekte ve sanmada, zannedilen şeyde, uygun olan bir şeye gerçekte ve sanmada nail olmak, sonra onu güzel bulmak ve ona temâyül etmektir. Varlıkta çirkin bulma ve nefret, iyiliğine bağlı olan şeylerdendir. Çünkü bunlar, bizzat doğru bulma yüzünden değil, ancak iyiliği yönünden varlığa ıtlak olunur. Zira doğru, bizzat şeyden mevcut ise, o doğruluk ve iyiliği iledir. O hâlde iyinin, ister kendine mahsus, ister ortaklaşa olsun, iyiyi sevdiği, ona aşık olduğu besbellidir. Aşkın sebebi de, ondan, yâni ma'şuktan nail olunan veya olunacak olan şeydir. İyilik arttıkça ma'şukluğa istihkak da çoğalır ve iyiye aşıklık artar.

3 Bunlar takarrür edince, deriz ki, tedbir ve tanzim altına girmekten münezzeh olan varlık, iyilikte gaye olduğu için, ma'şuklukta da gayedir; aşıklıkta gaye olan ma'şuklukta da gayedir — ben bununla yüce Tanrı'nın zâtını kasdediyorum —. İyi, aşk ile idrâk ettiği şeye ulaşmasiyle nail olduğu iyiye aşıktır ve ilk iyi, zâtını bütün zamanlar ve ebediyet boyunca bilfiil idrâk edicidir, o hâlde onun kendine aşkı en mükemmel ve en son derecesine varmış olan bir aşktır. İlâhî sıfatlar arasında zâtı ile ve zâtı içinde ayrılma olmadığından, aşk, açıkça, zâttır ve varlıktır — bununla mahz iyilik içinde varlıktır, demek istiyorum —. Demek ki, varlıklar, ya içlerinde bulunan aşk sebebi ile vardırlar, yahut onların varlıkları ile aşk birbirlerinin tamamiyle aynıdır. Açıkça görülüyor ki, hüviyetlerde muhakkak aşk vardır, ve bizim açıklamak istediğimiz de bu idi.

olarak lâzımdır. Çünkü bu kendilerinden behsedilenlerden her biri şu üç hâlden birinde bulunur : Ya kemâl hassasını, derecesini kazanmıştır, veya eksikliğin son derecesine düşmüştür, yahut bu iki hâl arasında gidip gelmektedir. Bu son hâl, bu iki vaziyetin ortasında bulunma derecesi üzerindeki zâtın hâsılıdır. Sonra, eksiklikte son derecesine varan, mutlak yokluğa erişen ve onun bütün alâkalarını toplayandır. Ona daha ziyade mutlak yokluk mânası verilmelidir. Sonra, kendisine yokluk ıtlakı doğru olan, bir taksim yahut tasavvur sırasında, varlıklar arasında sayılmağa hak kazanırsa da, varlığı zâtî bir varlık sayılmıyacak, belki ona, ancak mecazî olarak, varlık denilmesine cevaz verilecek ve yalnız araz ile varlıklar cümlesinden sayılabilecektir. Demek ki, hakikî varlıklar, ya son derecede kemâle sahiptir, yahut herhangi bir yönden ârizî eksiklik ile tabiatında bulunan kemâl arasında mütereddit olmakla sıfatlandırılmıştır. O hâlde, bütün varlıklar, herhâlde herhangi bir kemâl ile ilgilidir ve varlığın kemâl ile ilgisi, kemâli ile birleşmiş ve ona yapışmış bulundukça tabiatında bulunan bir aşk ve bir temâyül iledir. Bunu sebep ve niçinlik yönünden açıklayan delillerden biri şudur : Tanzim edilmiş hüviyetlerden her birinde kendine mahsus bir kemâl bulunduğundan ve kemâlinin varlığı dolayısı ile kendi kendisine kâfi bulunmadığından — çünkü tanzim edilmiş hüviyetlerin kemâlleri zâtı ile kemâl sahibi olanın feyzinden alınmıştır — ve kemâli veren bu başlangıç (mebde'), feylesûfların açıklamış oldukları üzere, hüviyetlerin cüzülerini birer birer kastetmediğinden, hikmetinden ve iyi tedbirinden, sâyesinde küllî kemâllerin feyzinden nâil olduğunu koruyacak ve, yok olduğu zaman da, onunla birleşmeğe meyledecek bir hâle gelmesi için, hüviyetlere küllî ve gırızî bir aşk vermesi icap eder; böylece siyaset işi küllî nizam üzerinde cereyan eder. O hâlde bu aşkın bütün tanzim edilmiş varlıklarda, ondan ayrılmaz bir varlık ile, var olması icap eder. Yoksa başka bir aşka muhtaç olup, bu küllî aşkı, yokluğundan korktuğu için, varlığı sırasında onunla muhafaza ederdi; uzaklığından muztarip olduğu için, kaybettiği zamanda yine bununla onu geri alırdı. Böylece bu iki aşktan biri lüzumsuz ve faydasız kalırdı. Tabiatta — bununla ilâhî vaz'ı kasdediyorum — lüzumsuzun varlığı lüzumsuzdur. Binaenaleyh mutlak ve küllî aşk dışında hiçbir aşk yoktur. O hâlde tanzim edilmiş hüviyetlerden her birinin varlığı, içindeki gırızî bir aşk sayesindedir.

AŞKIN MÂHİYETİ HAKKINDA RİSÂLE

Ey hakîm Ebū ʿAbd Allāh al-Maʿṣūmī — Tanrı seni mes'ut etsin! — senin için, icaz yolu ile, aşk hakkındaki fikirlerin açıklanmasını içine alan bir risâle derlememi istedin. — Hayırlar aramakta dâim olasın! —, memnunluğunu dilediğimden, sana lâzım olanı yerine getirmek için, istediğini kabûl ettim . Sana yazdığım risâleyi yedi bölüm yaptım.

I. Aşk kuvvetinin hüviyetlerin her birine yayılıp girmesinin anlatılması hakkındadır.

II. Aşkın cansız, basit cevherlerde mevcut olduğunun anlatılması hakkındadır.

III. Mugaddi kuvvetlere sahip olan varlıklarda, mugaddi kuvvetleri yönünden, aşkın var olduğunun anlatılması hakkındadır .

IV. Canlı (hayvânî) cevherlerde, kendilerinde canlılık kuvvetleri bulunması yüzünden, aşkın var olduğunun anlatılması hakkındadır.

V. Zarif ve yiğit kimselerin güzel yüzlere karşı duydukları aşkın anlatılması hakkındadır.

VI. İlâhî nefislerdeki aşkın anlatılması hakkındadır.

VII. Bölümlerin sonu.

I. BİRİNCİ BÖLÜM

Aşk kuvvetinin hüviyetlerin her birine yayılıp girmesinin anlatılması hakkında

1 Tanzim edilmiş hüviyetlerden herbiri, tabiatı icabı olarak, mahz iyi'nin hüviyetinden alınan hüviyetinin iyiliği olan kemâline mütemayil, her kötü, heyûlâ ve yokluğa bağlı olan şeylerden olduğu için, heyûlânî ve yokluk kötülüğü olan kendine mahsus eksiklikten kaçıcı olduğundan, bu tanzim edilmiş varlıklardan her birinin tabiî bir arzusu ve gırizî bir aşkı olduğu besbellidir. Bu şeylerde aşkın kendi varlıklarına sebep olması zarûrî

Gırizî : naturel; garîza (= nature, au sens de dispositions foncières du tampérament, qualités innées).
Heyulâ : matière première, qui est avec la forme l'un de deux éléments substantiels dont se composent les corps.
Heyulânî : matériel.
Hüviyet : substance - sujet, la substance première par opposition à mâhiya, quiddité, qui désigne la substance seconde, la substance-attribut.
İllet : cause.
İnfial : passion, zıddı fi'l (=action).
İzâfî : relatif, soit au sens de ce qui se rattache à.., ce qui a une relation, soit en opposition avec *muṭlaḳ*, absolu.
Kaim : subsistant, l'état ontologique ou logique de la chose.
Küllî : universel.
Makul : intelligible.
Ma'lûl ; causé, effet. L'effet, le causé est toute essance dont l'être (ou l'existance) en acte provient de l'être d'un autre, l'être de cet autre ne provenant pas de l'être de l'effet.
Mevzu : sujet, sujet d'inhésion; zıddı accident, araz.
Mutlak : absolu, indéterminé, inconditionné.
Nefs : l'âme.
Sûret : forme sensible par opposition á l'idée.
Tecelli : rayonnement.
Vaz' : position.
Zât : essence d'une chose, ce qu'elle est dans son tréfonds, ce qui la constitue le plus radicalement.

Bu şecere, *S*, *A* ve *E* nâshalarının mukabele dışında bırakılmış olmasını da mazur gösterecektir. Çünkü hemen görülüyor ki, bu nüshalar *M* ve *Yh* nüshalarına yakın nüshalardır. Bunların iyi ve daha eski metinleri elde olduğuna göre, müstensih yanlışından başka ayrılıklar göstermeyen nüshaların mukabele haricinde bırakılması, asıl nüshanın tesbiti bakımından, hiç bir şey kaybettirmiş olmıyacaktır; bilakis metin icabında varyantlara da bakılarak, okumak istenilirse, okuyucu lüzumsuz bir külfetten kurtulmuş olacağı için, yukarıda görüldüğü üzere, büyük bir faydası olacaktır.

Tercüme hakkında bir kaç söz.

İbn Sīnā 'nın bu eseri çok küçük olmasına rağmen, onun aşk hakkındaki düşünceleri ile beraber, hemen bütün felsefe sistemini de içine alır. Bunun için çok «vecîz» bir uslûp ile yazılmıştır ve onun en zor eserlerinden biri sayılabilir. Bu tercümede, eser mümkün olduğu kadar kolay okunabilir ve anlaşılabilir bir hâle sokulmak istendi. Fakat cümle teşkilâtı üzerinde yapılacak en küçük değişiklikler, bâzan, mâna bakımından, vahîm farklar doğurmaktadır. Bunun için bu tercümede bu hususta metinden hiç uzaklaşılmaması, esas olarak, kabûl edilmiştir.

Bundan başka, bir takım felsefî ıstılahları aynen kullanmek zarûreti hasıl oldu. Bir müddet evvelki felsefe dilimizde esasen mevcut olan bu kelime ve ıstılahlar, belki o kadar garip görünmeyebilir. Fakal metnin daha açık bir tarzda anlaşılması için, sırf İbn Sīnā 'nın felsefî dili için yapılmış bir lûgatçeden alarak [1], belli başlılarının fransızca karşılığını vermenin faydalı olabileceği düşünüldü. Bu kelimeler, karşılıkları ile beraber, şunlardır :

Araz	: accident ; zıddı bâzan "substance" bâzan «essence».
Basît	: simple ; zıddı "composé".
Bilfiil	: en acte.
Bilkuvve	: en puissance.
Bürhan	: argumentation probante; la démonstration.
Cevher	: substance, le premier des dix prédicaments.
Feyz	: flux, écoulement, débordemnet, de l'être des perfections des intelligible.

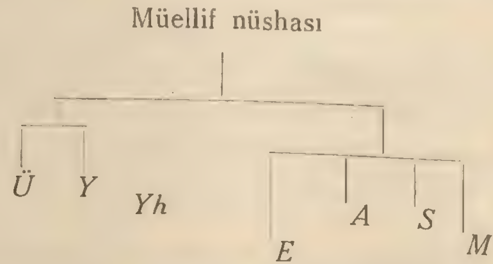
[1] Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (*Avicenne*), Paris 1938.

diğeri St. Petersburg nüshasıdır ve notlarda Mp ile gösterilmiştir. M de her ikisinin müşterek olan nüsha farklarını göstermek için kullanıldı.

Nüshalar mukabele edilirken, ilk önce E nüshasının bâzı eski rivâyetleri ihtiva etmekle beraber, umûmiyetle yanlışlarla ve mânasız müstensih hataları ile dolu olduğu görüldü. *S* nüshası da, bizzat müstensihin kaydettiği gibi, fena bir nüshadan istisah edilmiştir ve, tabiî olarak, metnin daha iyi anlaşılmasına ve asıl nüshanın tesbitine yarayacak varyantlar vermemekte idi. *A* nüshası da yeni gibi görünmekte ve çok fazla müstensih yanlışı göstermekte idi: bundan dolayı asıl metnin te'sisine yarayacak malzeme vermiyordu. Bu sebeple ileriki metinlerde onların varyatları gösterilmedi. Ancak, bu hususta kanaat verecek bir fikir edinilmesi için, baş taraflara âit bir kaç sahifede bu zikredilen nüshaların bütün varyantları gösterilmiştir. O hâlde, buradaki tenkitli neşir, esas itibariyle, şu nüshalara dayanmaktadır:

Y, Yh (Y nüshasının haşiyelerinde farkları gösterilmiş olan nüsha), Ü ve M (Mb, Mp).

Nüshaların akrabalıklarına gelince, bilhassa şayan-ı dikkat olan varyantlarla yanlışlara bakarak, şöyle bir şecere yapmak kabildir:



Aşağıki nüsha farkları tetkik edilirken, bâzan, bu şecerenin hilâfına olarak, *Ü*'ye mukabil *Y* ve *M* nüshasının birleştikleri görülecektir. Fakat asıl kazma nüshaya dikkat edilince, böyle hâllerde, ekseriya *Y* nüshasının *Ü* ile bir olduğu, fakat sonra nüsha mukabele edilir ken, bunların kazınarak değiştirildiği hemen görülmektedir. Meselâ VI, 1'de من البشر VI, 3'de منه ، VII, 5'de والردية v. b. nüsha farkları böyledir.

(bu şüphesizdir ve ilk görüşte anlaşılmaktadır) ; 21 satırlı, nadiren mukabele kayıtları vardır.

Risāla fī māhiyat al-ʿişḳ burada varak 74 b - 84 b arasında bulunmaktadır.

Ferağ kaydı [varak 21 b' de sona eren risâleden] : تمت الرسالة الشريفة . . فى اواسط ذى القعدة سنة ۷۳۷ بيد شهاب الحرافى

Varak 101 'de:

تمت الرسالة فى مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق الاردبيلى فى شعبان سنة ۷۳۷

Fakat burada görülen tarihler yâni 737 senesi, ancak bu nühaya esas olan nüshanın tarihi olabilir; yoksa kâğıt ve yazı, nühasının h. XII. - XIII. yüzyıla âit olduğunu kat'iyetle göstermektedir.

A. Ahmet III 1584. Sefine şeklinde bir mecmuanın içinde olup, varak 56—76 arasında bulunmaktadır. 10 × 17,5 (7×13) cm. eba'dında, 21 satırlı, itinalı ve dikkatliye benzer bir nestalik. Söz başları surh, istinsah tarihi : 914 h.

Ü. Üniversite Kütüphanesi, arapça yazma 4390. Tamir görmüş, meşin bir cilt içinde, hepsi 117 sahife, 13×18,2 (7.2×13,5) cm. eb'adında; kalın saykallı kâğıt; 19 satırlı, şahsî güzel olmayan, fakat bazan harekeli bir nestalik; söz başları kırmızı mürekeple, s. 110—111 arasından tam bir varak düşmüş; " rakîb „ değiştirilmiş ve sanki böyle bir noksan yokmuş gibi gösterilmiş. Kenarda bir takım kelimeler vardır ki, bir kısmının yanında صح diğerlerinde خ vardır. Anlaşılan nüsha, aslı ile dikkale mukabele edilmiş, atlanmış kelimeler kenara yazılarak, yanına صح konulmuş, nüsha farkları ise, نسخة = خ ile işâret edilmiştir. Bazı sahifeler kirlidir.

Risāla fī māhiyat al-ʿişḳ, s. 102-117 arasında bulunmaktadır.

Bu kısımda ferağ kaydı yoktur. Bundan evvelki risâlenin sonunda (s. 100) iss şu kayıt vardır :

فى اواسط الرجب المبارك سنة عشرين وتسعماية

M. Mahren basması. Bu basma, iki yazma nüshaya istinat etmektedir[1]. Biri British Museum (978/26) nüshası olup, notlarda sırf bu nüshadan ileri gelen farklar, Mb ile gösterilmiştir ;

[1] Bk. *mezkûr eser*, s. 4.

neşirde, bunlar arasından, eskilikleri ve doğrulukları bakımından seçilmiş olan yalnız beş nüsha ile Mehren basmasından istifade edilmiştir. Bu beş nüsha, istinsah tarihi sırasına göre, şunlardır:

Y. Üniversite Kütüphanesi, arapça yazma 4711 (= Yıldız hususî 186). Kırmızı meşin, yeni tarzda bir cilt içinde, hepsi 104 varak olan ekserisi İbn Sīnā 'nın eserlerinden müteşekkil bir mecmua içinde, varak 56 a — 64 a. 24,9 × 16,6 (18 × 12,2) cm. eb'adında, 24 satırlı, girift Anadolu neshini hatırlatan bir nesih. Cilt yapılırken, baş ve sonuna, notlar için, boş varaklar konulmuş; kâğıt kalın, az saykallı ve açık kahve renginde; mürekkep kahverengi; söz başları kırmızı mürekkeple, bütün mecmua bir kalemle iki defa mukabele edilmiş ve farklar haşiyelerde gösterilmiştir. Bâzan metin üzerinde de değiştirmeler yapılmış olduğu fark edilmektedir.

İstinsah ve mukabele kayıtları için bk. metin, son.

S. Ayasofya 4801. yeni yapılmış, yarı meşin bir cilt içinde, hepsi 265 varak tutan bir mecmua arasında; 15×24,6 (13,6×19,5) cm. eb'adında; az saykallı, açık kahve rengi kâğıt; kahverengi, soluk, kâğıda dağılmış mürekkep; söz başları parlak kırmızı mürekkeple; "*Aşkın mâhiyeti hakkında risâle*„ 'nin bulunduğu kısımda, işlek, noktaları noksan, tipik Anadolu Selçuklu neshi, biraz fazla girift.

Risālat fī māhiyat al-ʿişḳ, burada varak 43 a —51 a 'da bulunmaktadır. İstinsah kaydı (varak 42 b'de nihâyet bulan risâlenin sonunda, 648 h., Aksaray):

Bu risâlenin sonunda: تم الكتاب فى اوايل ربيع الاول سنة ثمان واربعين وستماية باقسرا حميت عن البلا والحمد لمتمم الآجال بالغدو والآصال والله اعلم بالصواب.

Başka yerlerde de istinsah tarihleri varsa da, müstensih adı yoktur. Risâlenin sonunda bir de şu kayıt vardır: كتبت من نسخة سقيمة "Bozuk bir nüshadan yazıldı„. İleriki mukabeleler maalesef bu kaydın pek doğru olduğunu meydana koymuştur.

E. Esad Efendi kütüphanesi 3688. Tamir görmüş, yumuşak meşin cilt içinde, 151 varak; 20×13,5 (15×8) cm. eb'dında; ince çok saykallı beyaz kâğıt; siyah mürekkep, söz başları açık kırmızı mürekkeple; yazı tamamiyle h.XII.-XIII. yüzyıl Osmanlı neshi

bütün canlılarda aşk vardır. Eflâtun daha ileri gidip, bunun ilk derece olduğunu, iyi bir ruhun vücut aşkından ruh aşkına, sonra ilim aşkına, nihayet mutlak güzellik aşkına erişmesi lâzım geldiğini iddia eder. Onun için güzel, iyi ve doğru birbirlerinden ayrılmaz. *Phèdre*'de görülen aşk ta esas bakımından buna benzerse de, müsüller (=*idée*) nazariyesine bağlanmıştır. Güzel müsülünde ruhun daha önce içinde bulunduğu âlemin devamlı bir hâtırası vardır ve bu âlemde üzerinde mutlak güzelliğin parladığı bir şey gördümü, ona doğru atılır; ona, daha doğrusu ondaki mutlak güzelliğin akislerine aşık olur [1].

Bu basitleştirilmiş hülâsa, İbn Sīnā'nın fikirlerinin Eflâtun'unkilere ne kadar benzediğini gösterdiği gibi, ondan ne kadar ayrı olduğunu da o kadar iyi göstermektedir. Eflâtun'da aşk canlılara mahsustur; Halbuki İbn Sīnā aşkın soy ve sopun bekasını temin ettiğini söylerken, belki Eflatun'dan doğrudan doğruya veya bilvasıta müteessir olmuştur, fakat esas telekkide ondan ayrıdır. Çünkü onca aşk, canlı ve cansız bütün varlıklara yayılmış bulunan bir kuvvettir. Sonra, İbn Sīnā, aşkta bir takım dereceler göstermektedir, fakat bunun son derecesi, Eflatun'da olduğu gibi, mutlak güzel değil, mutlak iyi, yâni bizzat Tanrı'dır. Bunlardan başka, Eflâtun kadın aşkını noksan gördüğü ve asıl aşkın erkeğin erkeğe karşı duyacağı aşk olduğunu söylediği hâlde, İbni Sīnā bunu asla câiz görmez. Çünkü İbn Sīnā'ya göre, canlılara mahsus nefisteki aşkın gayesi soyun bakasıdır, bu ise erkekle muhâldir [2], o hâlde bu nevi bir aşk faydasız ve saçmadır.

Elhasıl, netice olarak denilebilirki, İbn Sīnā bu risâlesinde eski feylesûflardan müteessir olmuş ise de, gerek teferruattâ, gerekse umûmî anlayışta, onlardan tamamiyle ayrılmaktadır ve bu aşk anlayışı onda tasavvufî bir felsefe sisteminin esasını teşkil etmektedir.

Aşkın mâhiyeti hakkında risâle'nin nüshaları.

Aşkın mâhiyeti hakkında risâle'nin bugün elimizde ondokuz nushası bulunmaktadır [3]. İleriki sahifelerde bulunan tenkitli

[1] E. Chambry, *ayn. esr.*, s. 11.
[2] Bk. burada V, 8.
[3] Krşl. Anawati, *mezkûr eser*, s. 287 v.d.

İbn Sīnā, böylece aşkı varlığın sebebi, hattâ varlığın kendisi telakki ederek, mahz kemâl, iyilik ve aklın tecellisinin de sebebi görüyor. Onun bütün bu muhakemelerinde, ruhiyata ve günlük aşk tezahürlerine çok az yer verdiği meydandadır. Mamafih İbn Sīnā bunu bilmiyor değildir. *Çahār maḳāle*'de anlatılan ve bizzat kendisinin meşhur *al-Ḳānūn fi 'l-ṭibb*'ında teyit ettiği bir fıkra [1], onun böyle vak'aları müşahede ve hatta, bir tabip olarak, tedavi ettiğini kat'iyetle göstermektedir. Daha evvel bahsedilmiş olduğu gibi, o bunları aşkın arazları saydığından, bu eserinde onlara kâfi derecede yer vermemiştir. Bu arazlar sırf hayvânî gayelere götürürse, insanı alçaltır; fakat soy ve sopun var olarak kalmasına yardım ettiği için, bunda mahz iyiliğe bir nevi benzeyiş vardır. En yüksek şeklinde ise, mutlak iyiliği doğrudan doğruya idrâke, var olarak kalmakta ona benzemeğe çalışmağa sebep olduğu için, insanı en büyük faziletlere götürür, sûfîlerin *ittiḥād* dedikleri adeta ilâhîleşmesine sâik olur.

İbn Sīnā, Plotin ve Eflâtun.

Daha evvelde kaydedildiği üzere, İbn Sīnā'nın bu fikirlerinin Plotin'in *Ennéades*'larından geldiği iddia edilmiştir. Plotin'in bu eserlerinden biri, ellincisi, sırf aşka tahsis edilmiş olduğu gibi [2], bu külliyatın türlü yerlerinde, türlü vesilelerle, aşktan bahsedilmektedir. Aşkı (veya *Eros*'u) ruhun bir ihtirası, bir ilâh ve bir melek (=*Démon*) olarak tetkik eden Plotin, ilk kısmında Eflâtun'un *Fhèdre* ve *Ziyâfet*'indeki aşk cinneti parçasına dayanır, ikincide sırf *Ziyâfet*'e dayanır: Eros (=*aşk*) Afrodite'dir. Üçüncü kısım, görünüşü göre, yine bu son esere dayanmaktadır. O hâlde bu hususta Eflatun'un fikirlerini görmek ve İbn Sīnā'nın fikirleri ile onları mukayese etmek daha doğru bir hareket olur. Eflâtun, *Ziyâfet*'inde aşkı "güzel içinde tevlit„ diye tarif eder ve onu ruhun ebedî kalmak arzusuna bağlar [3]. İnsan, ancak bunun sayesinde, çocuklarında ebedî olarak yaşar. Bundan dolayı

[1] *Ḳānūn*, tab. Bulak, c. II, s. 71—72 ve Niẓāmī-i ʿArūẓī-i Samarḳandī, *Çahār maḳāle*, nşr. Mīrzā Muḥ. Ḳazvīnī, Leyden 1909, metin s. 70, haşiyeler s. 249 v.d.

[2] Plotin, *Ennéades*, trad. E. Bréhier, c. I, Paris 1924, s. 8 (*Collection des Universitès de Frances*). Aşk hakkındaki risàle bu neşirde c. III (Paris 1925) s. 74—87'de bulunmaktadır.

[3] Bk. *Platon, Oeuvres complets*, trad. E. Chambry (*Classiques Garnier*), c. III, s. 10 v. dd.

lerine dayanmaz. Çünkü bunun gayesi cüz'îler değil, aklî küllîlerdir. Sırf hayvanî kuvvetlerle olsa idi, insanın konuşma kuvvetine ziyan verir, noksanlığa düşerdi. O hâlde bunda her iki kuvvetin de te'siri vardır. Bu aşkta insanlık fazileti ile beraber, "itidalli sûreti„ ile ilâhî eserin tezahürüne en çok ma'kes olan yüzü sevme, Allaha yaklaşmağı mucip olacaktır. Böyle aşka sahip olanlar, hemen dâima iyi insanlardır, veya iyi insanlarda böyle aşk vardır. Bu aşkı üç şey takip eder ki, bunlar da kucaklama, öpme ve (cinsî) birleşme arzusudur. Hayvanî hisler tamamiyle öldürülmüş olursa, ilk ikisinde hiç bir mahzur yoktur. Üçüncüsü ise, yalnız şeriatın müsaade ettiği kadınlarla olursa câizdir.

Altıncı bölümde, ilâhî nefislerin aşkı tahlil olunuyor. Beşer ve melek nefislerinin kemâlleri, mutlak iyinin zâtına benzemeğe çalışarak, makulâtı oldukları gibi tasavvur etmektir. Bunlar aynı zamanda kevn ile fesadın var olarak kalması için hareket ederler. Bunda gayeleri, fazilet ve kemâl kazanarak, mutlak iyiye yaklaşmak ve ona benzemektir. O hâlde bunların ma'şuku mutlak iyidir ve bu aşk onlardan asla ayrılmaz.

Bölümlerin sonuncusu olan 7 inci bölümün hülâsası, bizzat İbn-Sīnā tarafından, bölümün baş tarafında verilmektedir. Ona göre, mutlak iyilik (*faᶜᶜāl ᶜaḳl*), zâtını ve zâtındaki öteki makulâtı idrâk etmek sûreti ile tecelli etmektedir. Sonra sırası ile, ilahî nefisler, canlılar, nebat ve tabiat kuvvetleri tecelliyi alır. Bunların hepsi ona benzemek için haraket ederler. Meselâ canlılara mahsus kuvvetler, nev'in veya şahsın baki kalması hususunda, yapılış tarzında değil, gayede onunla aynı olan fiiller yaparlar. Bunun gibi, melek nefisleri, onu kendisiyle anlamış olduklarından, ebedî olarak ona aşıktırlar. Eğer tecelli mutlak iyi olmasa idi, varlıklar sıra ile ona nail olmazdı; ona nail olunmasa idi, iyilik varlık olduğuna göre, o zaman varlık olmazdı. Bütün aşkların en mükemmeli, ilahî varlığa, mahz iyiye aşık olmak, onun tecellisini doğrudan doğruya almağa çalışmaktır, yâni sûfîlerin *ittiḥād* («Tanrı ile bir olma») dedikleridir. Buna mukabil, mutlak iyi, varlığı ile, mâlûllerinin varlığına, tecelli ettiği ve kendisine varlık verdiği varlığa aşıktır. Nitekim Peygamber'den rivâyet edilen Tanrı'nın — "Bir kul şöyle şöyle olursa, bana aşık olur, ben de ona aşık olurum„ — sözü bunu ifâde etmektedir. Tanrı, kulun bu aşkından memnundur, çünkü insanlar, bu yolda ne kadar ileri giderlerse gitsinler, hiç bir suretle, son dereceye yetişemezler.

edilebilecek olan bir kötülük (= *şarr*) vardır ki, bu da mutlak yokluktur. Tanzim edilmiş (= *mudabbar*, organisé) hüviyetler, var oldukça var kalmak istediklerinden, onlarda varlıklarını muhafaza edecek bir kuvvet olması lâzımdır ki, bu kuvvet aşktır. Bunun da sebebi şudur : Bütün hüviyetler varlığı zâtı ile kemâl sahibi olanın (=Tanrı'nın) feyzinden almıştır. Tanrı bütün cüzü'leri ayrı ayrı kasdetmemiş olduğundan, onun onlara kendinden aldıkları kemâli, yani varlığı, muhafaza edecek bir kuvvet vermesi, zarûrî olarak, lâzımdır. O halde aşk, zarûrî olarak, bütün hüviyetlerde vardır ve onlardan ayrılmaz ve gırizî (=*inné*)'dir. Aşkın mevzuuna gelince, bu iyiyi, kemâli bulmak ve muhafaza etmektir, yâni varlığın var olup, var olmakta kalmasıdır. O hâlde iyi iyiye aşıktır denilebilir. İlk ve mahz iyi (=Tanrı) de, tabiî olarak, kendi kendine aşıktır. Onun, yâni Tanrı'nın, zâtı ile sıfatları arasında bir ayrılık bulunmadığından, "aşk zâttır ve varlıktır„ , ve varlıklar aşk sâyesinde vardır.

İkinci bölümde, İbn Sīnā, basit cisimlerde aşkın gırizî (=*inné*) olarak var olduğunu isbat etmeğe çalışır. Basit cisimler, heyulâ, sûret ve arazlardan ibârettir. Heyulâ'nın var olduğu zaman varlığını muhafaza etmeğe çalışması, sûret ve arazların mevzularına bağlı kalmaları, ona göre, bu aşkın delilidir. Üçüncü bölümde, gıda alma, yetişme ve tevlit kuvvetleriyle nebat nefislerinde gırizî bir aşkın mevcudiyeti gösterildikten sonra, canlılar (=*ḥayavān*)'a geçiliyor (Bölüm IV). Canlılarda aşk iki türlü görülür : Tabiî ve ihtiyarî. Konuşmayan canlılar (*ḥayavān ġayr nāṭiḳ*) yalnız ihtiyariyle olan aşkları ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Bu da daha iyi bir ma'şukun iyi bir ma'şuka tercihi ile kendini gösterir.

İbn Sīnā, beşinci bölümde, zarif ve yiğit insanların güzel yüzlere karşı duyduğu aşkı izah ediyor. Aşk, daha evvel de kısaca bahsedildiği üzere, güzel ile çok sıkı bir surette bağlı telâkki edilirse de, İbn Sīnā, gerek erkekte ve gerekse kadında, yalnız yüz güzelliğini göz önünde bulunduruyor. Bunu anlamak çok kolaydır: İslâm âleminde kadınlar kapalı, erkekler de dâima elbiseli olduğundan, heykel ve hakikî manasında resim bulunmadığından, onun plâstik güzelliği o kadar görüp, müşahede etmesine imkân olmamıştır. Ona göre, güzel yüzlere karşı duyulan aşk iki esasa dayanmaktadır : Biri hayvanî kuvvetler, diğeri sırf insanî kuvvetlerdir. İnsandaki bu aşk sırf insan (*nāṭiḳā*) kuvvet-

Risāla'nin ayrılmış olduğu yedi bölümden ilki, bütün hüviyetlerde aşk kuvvetinin var olduğunu göstermeğe tahsis edilmiştir. İbn Sīnā, bu mevzua girerken, ilk önce aşkın ne olduğunu anlatması, onun tarif etmesi lâzım gelirken, umûmiyetle yaptığının aksine olarak, bunu yapamamıştır. Ancak birinci bölümün ortalarına doğru, iyiliğin zâtı ile ma'şuk olduğunu anlatırken, bir aşk tarifi vermektedir: — "Aşk, gerçeğinde, iyi, güzel ve cidden uygun olanı, güzel bulup (*istiḥsān*), onu istemekten başka bir şey değildir. Bu ayrılan şeylerden olursa, ayrı olduğu sırada ona meyletmenin, var olduğu sırada da onünla bir olmanın mebde'idir „ — . Görülüyor ki, İbn Sīnā 'da aşk mizaca ve devirlere göre değişen alelâde görünüşleriyle ele alınmış değildir. O, bu görünüşleri aşkın arazları, değişebilen hususiyetleri telâkki etmekte ve onları bir tarafa bırakıp, aşkı en geniş ve en mücerret bir şekilde ele almaktadır. Gerçi yukarıda kaydedilmiş olan tarifte "aşk, iyi, güzel ve uygunu bulmaktadır„ denilmektedir; fakat yine devirlere ve mizaçlara göre değişebilen bu mefhumlar, hiç bir yerde açıklanmamış olduğu gibi, burada kullandığı "güzel bulmak„ kelimesi de, arapçadaki *istiḥsān* karşılığı olup, bu son kelime her ne kadar *ḥasan* (= güzel)'dan müştak ise de, " tercih etmek „ manasına da gelir [1]. *İbn Sīnā* eserinin ancak beşinci bölümünde, güzellik mefhumundan biraz daha fazla bahsedecektir. Burada da güzellik yine tesadüfî diyebileceğimiz bir şekilde izah ediliyor ve hiç bir zaman esasî bir mefhum olarak ele alınmıyor. Hatta güzellik ancak yüz güzelliğine inhisar ettirilmekte ve tamamiyle iyilikle alâkalı tutulmaktadır. Bunun sebebi İbn Sīnā ve etrafındakilere göre, hiç olmazsa bu münasebetle, aşk ve güzelliğin, üzerinde düşünülmesine lüzum hissedilmiyecek kadar belli birer mefhum sayılması olabilir.

Bu umûmî mütalâalardan sonra, asıl eserin tahliline geçilebilir. İbn Sīnā'ya göre, bütün hüviyetlerde mahz iyiden alınmış olan hüviyetinin kemâline karşı bir tamâyül (= *nuzūᶜ*) vardır, bu da aşktır. İlk bölümde, bu aşkın bütün hüviyetlerde var olduğu gösterilmek isteniyor: Her hüviyette mahz iyiden alınmış bir iyilik (=*ḥayr*) vardır ki, bu varlıktır; onun karşısında varlığı mecazî olan veya ancak bir taksim yapıldığı zaman kendisinden bahse-

[1] Krşl. *İslâm Ansiklopedisi*, mad. İstihsan ; fıkıhta hakkında nas olmayan her hangi bir meselede, kendi fikrine göre karar verme ve başka mânaları.

olmak üzere yazmış olduğu bir risâle olsa gerektir. Diğer kayıtta ise, İbn Sīnā şöyle diyor[1] : — «*Kitāb al-Samā^c al-ṭabī^cī*'nin ilk makalesini şerh ederken açıkladığımız gibi..„—. *Al-Samā^c al-ṭabī^cī*'nin Aristo'nun *Physika*'sı olduğu mâlûmdur. İbn Sīnā'nın bunun için yazdığı bir şerh bugün mevcut değildir. Ancak o, kaynaklara göre, Aristo'nun bütün eserlerini şerh edip, buna *al-İnṣāf* adını vermişti. Bizzat İbn Sīnā da, Abū Ca^cfar al-Kiyā'ya yazdığı bir mektupta, gayet kısa bir zamanda, *al-Fuṣūṣ*'un bütün kısımlarını şerh etmiş olduğunu, bunun mağlubiyetler sırasında — Gazneli Sultan Mes'ud ile ve onun zamanında olan muharebelerde, Alā' al-Davla'nın mağlubiyetlerini kasdediyor, 421—425 h. yılları arasında — zâyi olduğunu anlatıyor[2]. O hâlde burada bahsedilen eser, bugün ancak bir kaç parçası kalan bu eserin bir kısmı olmalıdır. Buradaki izâhlardan eserin ne zaman yazıldığı iyice anlaşılamıyorsa da, buna bakarak, onun Isfahan'da bulunduğu sırada, yâni 425/1034'ten az evvel yazıldığı kabûl edilebilir.

Bu eser, *Risāla fī māhiyat al-^cişḳ*'ta zikredilmekte olduğuna göre, bu son eser daha sonra yazılmış olup, ona yazılış tarihi olarak 426—428 h. yılları gösterilebilir. O hâlde bu, İbn Sīnā'nın en son yazdığı eserlerden biri olup, onun felsefî sisteminin ve fikir olgunluğunun kemâl çağının mahsûlüdür.

Risāla'nin kısa bir tahlili.

İbn Sīnā'nın en büyüğünden en küçüğüne kadar, bütün eserlerinde görülen bir icaz ile yazılmış olan bu eser, çok kısa bir mukaddime ile yedi bölümden meydana gelmiştir. İbn Sīnā, mukaddimesinde, risâleyi al-Ma^cṣūmī'nin bir suâline cevap olmak üzere, onu memnun etmek için, yazdığını söyledikten sonra, hemen eserin kaç bölüme ayrılmış olduğunu söyleyip, asıl mevzua geçiyor. Burada, ilk olarak göze çarpan şey, onun herhangi bir orijinallik iddiasında bulunmamasıdır. O, aşk hakkındaki düşünceleri anlatacağını söylüyor. Fakat bunun yanında, kendisinin de iştrâk ettiği muhakkak olan bu düşüncelerin sırf kendine âit olup olmadığına dâir en küçük bir işarete tesasüf edilmiyor. Mamafih ilerde bunların bilhassa kendi malı olduğu görülecektir.

[1] Bk. burada VI, 1.

[2] Bk. Anawati, *mezkûr eser*, s. 16—17. Bu husutaki bütün bibliyografya orada gösterilmiştir.

ölüm tarihi olarak, bizce meçhûl bir kayaktan alıp, 430=1038 tarihini gösteriyor ki, bu oldukça şayan-ı kabûldür [1].

Al-Maʿṣūmī'nin bugün nüshalarına tesadüf edilen *Risāla fī-iṯbāt al-mufārakāt* adlı küçük bir eseri vardır.

Risāle'nin yazılış tarihi.

İbn Sīnā'nın bu risâleyi ne zaman yazdığı meselesi, onun fikrî tekâmülü ve bu risâledeki fikirlere vereceğimiz kıymet bakımından, oldukça mühimdir. Ancak, eserin bugünkü halinde, bu meseleyi halletmek için, elimizde hemen hemen hiç bir mu'ta yok gibidir. Eserin ithaf edildiği Abū ʿAbd Allāh al-Maʿṣūmī'nin hayatı, yukarda görüldüğü gibi, bizce hemen tamamiyle mechûl olduğundan, İbn Sīnā ile münâsebeti ve bu eserin yazılmasını ondan ne zaman isteyebileceği hususunda bir faraziye yürütmemize imkân vermemektedir.

Bunların dışında, bize hiç olmazsa bâzı faraziyeler ileri sürmek imkânını verecekmiş gibi görünen iki nokta vardır ki, bunlar da, bu risâlede adı geçen ve İbn Sīnā'ya âit olan eserlerdir. Her ne kadar şimdiye kadar İbn Sīnā'nın eserlerinin kronolojik bir tasnifi yapılmış değil ise de, bunların birinin yazılış tarihinin bilinmesi diğeri için bir tahmin yürütülmesine yol açabilir. Fakat bu hususta, elimizdeki risâlede bulunan kayıtlar, işimizi kolaylaştırmak şöyle dursun, bilakis güçleştirmektedir. Çünkü bu risâlede İbn Sīnā iki yerde, iki eserinin adını veriyor. Birincisinde —"*Al-Tuḥfa* adlı risâlemizde işâret ettiğimiz gibi...„— diyor [2]. Bu eser Kâtip Çelebi tarafından *Kaşf al-ẓunūn*'da zikrediliyorsa da [3], bugün onun mevsuk ve gayr-ı mevsuk bütün eserlerini ihtiva eden listelerde böyle bir risâleye tesadüf edilmediği gibi, talebesi al-Cūzcānī'nin listesinde de yoktur [4]. Bu herhâlde bugün başka bir ad altında şöhret bulmuş olan herhangi bir dostuna hediye

[1] Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, c. I, Weimar 1898, s. 458; *Supplement*, c. I, Leiden 1937, s. 328.

[2] Burada, V, 1.

[3] Bk. nşr. M. Ş. Yaltkaya ve Rifat Bilge, c. I, İstanbul 1941, stn. 377.

[4] Bk. msl Brockelmann, *mezkûr eser* [2], c. I. Leiden 1943, s. 589 v. dd.; *Suppl., I. mezkûr yer;* Osman Ergin, *İbn Sina bibliyografyası (Büyük Türk feylesof ve tıb üstâdı İbn Sina, T. T. K. yayınlarından, VII, 1)*, İstanbul 1937; G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne, Muʾallafāt İbn Sīnā*, Kahire 1950.

mayan iki yazma nüshaya dayanmaktadır. Mısır basmalarının ise başka yazmalara istinat edip etmediği pek belli değildir. Halbuki bu risâlenin dünyada mevcut en eski nüshaları Üniversite Kütüphanesinde bulunmaktadır. Ve İstanbul'un diğer kütüphaneleri de oldukça iyi müteaddit nüshaları ihtiva ediyor. Binaenaleyh bu imkânlardan istifade ederek, *Risāle fī māhiyat al-ʿişḳ*'ın başka yazmalara istinat eden yeni bir tenkitli neşrini hazırlamak esasen lâzımdı. Sonra, İbn Sīnā'nın pek büyük eserlerinde kavranması kolay olmayan felsefe sistemi, burada bütün açıklık ve mükemmelliği ile, kavranması kolay, tam bir kül hâlinde görünmektedir. Şu hâlde bu risâlenin yeni bir tenkitli neşrinin hazırlanması ve onun, ilk defa olarak, türkçeye çevrilmesi, türlü yönlerden yapılması icap eden bir iş sayılabilir.

İbn Sīnā ve Abū ʿAbd Allāh al-Maʿṣūmī.

İbn Sīnā, bu risâleyi, talebesinden Abū ʿAbd Allāh al-Maʿṣūmī için yazmıştır. Tam adı Aḥmed (veya Muḥammed) b. Aḥmed olan bu şahıs, al-Bayhaḳī'nin sözüne göre [1], İbn Sīnā'nın en iyi talebesinden biri idi. Hatta İbn Sīnā, onun için —«Aristo'nun Eflâtun'un yanındaki mevkii ne ise, o benim yanımda aynı mevkidedir» — derdi. İbn Sīnā, Abū Rayḥān al-Bīrūnī ile yaptığı meşhur münakaşalarda, al-Bīrūnī fena bir dil kullandığı için, ona cevap vermemeğe karar verince, onun yerine bu talebesi al-Maʿṣūmī cevap vermişti ve bu cevap şöyle başlıyordu: —"Ey Abū Rayḥān, hakîme (İbn Sīnā'ya) söz söylerken, o kullandığın sözlerden başka sözler seçmiş olsaydın, akıl ve ilme daha uygun olurdu..„. Bu şahsın ne zaman doğduğunu ve ne zaman öldüğünü bilmiyoruz. Ancak *İtmām al-tatumma*'da [2], Gazneli Mahmud'un (hüküm yıllar 387—421=997—1030) felsefe ile iştigal edenler arasında onu da öldürdüğü söylenmektedir. Gazneli Mahmud'un Batinîler ile mücadelesi mâlûm ise de, felsefecileri takip ettirdiği mâlûm değildir [3]. O hâlde bu rivâyetin esas bakımından yanlış olduğu kabûl edilebilir. C. Brockelmann, onun

[1] Ẓahīr al-Dīn ʿAlī b. Zayd al-Bayhaḳī, *Kitāb Tatummat Ṣivān al-ḥikma*, nşr. Muḥammad Şafī, Lahur 1351, s. 95 ve 96; Farsçaya tercüme, *Durrat al-aḫbār ve lumʿat al-anvār*, nşr. Muḥammad Şafīʿ, Lahur 1350, s, 79—70.

[2] Köprülü 902 nüshası, varak 187 a.

[3] Muḥammad Nāẓim, *The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna*, Cambridge, 1931, s. 161 v. dd.

GİRİŞ

İbn Sīnā'nın felsefe ve tasavvufa dâir küçük ve büyük bir çok eserleri arasında, *Risāla fī māhiyat al-ᶜişk* (*"Aşkın mâhiyeti hakkında risâle"*)'i, içindeki düşünceler, mevzuun genişliği veya, hiç olmazsa, en geniş şekilde ele alınmış olması bakımından husûsî bir yer işgal eder. Bu risâleyi, ilk defa bastırıp, fransızca olarak hulâsa etmiş olan Mehren [1], bunun esas itibarı ile, Plotin'in *Ennéades*'larındaki fikirlere istinat ettiği kanaatını ileri sürüyordu. Bu feylesûfun fikirlerinin Eflâtun'un fikirlerinin izah ve tefsiri mâhiyetinde olduğu mâlûmdur. Plotin, bilhassa aşk hakkında, Eflatun'un *Ziyâfet*, *Phèdre* ve *Phèdon*'undaki fikirleri, isim ve yer zikrederek, izah etmekten ve onlarda müşahhas bir hâlde bulunan putperestlik itikatları ile alâkalı tasavvur ve unsurları mücerretleştirmekten ileri gitmemiştir. O hâlde bilhassa Aristocu olan İbn Sīnā, bu eserinde bilvasıta Eflâtuncu olmaktadır. Umûmiyetle bir çok müslüman feylesûfların Aristo'yu biraz yeni-Eflâtuncu mektep kisvesi altında tanıdıkları muhakkaktır. Şu kadar var ki, bahsedilen benzerlikler ancak teferruatta olup, gerek Eflâtun, gerekse tabiî olarak, Plotin sisteminde mühim ve âdeta merkezî bir mevki işgal eden aşk nazariyesinde, İbn Sīnā onlardan hemen tamamiyle ayrılmaktadır. O halde o, *al-Şifā*ʾ, *al-İşāʾāt* v.b. gibi eserlerinde, bilhassa Aristocu gibi görünüyorsa da, bu küçük risâlede büsbütün başka, yeni ve kendine mahsus felsefî bir sistemi olan bir feylesûf gibi görünmektedir. Bundan dolayı, ilk olarak, Mehren tarafından Leyden'de iki defa, sonra Mısır'da bir defa basılmış [2] olan bu eserin yeni bir neşrini yapmak bize lüzumsuz görünmedi. Çünkü, evvelâ, Mehren basması, ileride görüleceği üzere, oldukça iyi olmakla beraber, bâzan mühim ve esas fikirleri bozabilecek olan hatalardan salim ol-

[1] *Traité mystique d'Abou Ali al-Hasain ben Abdallah ben Sina ou Avicenne. Texte arabe avec explication Françise*, fascicule II : *Traité sur l'amour*, Leyde 1094, 2. tab. Leyde 1899.

[2] Kahire 1335 (*Cāmiᶜ al-badāʾiᶜ* adlı mecmua içinde, 8. risâle).

veut pas identifier l'objet et le sujet. Dans son dernier chapitre de *İşārāt*, intitulé "les degrés des gnostiques„ (Maķāmāt al-ʿārifīn) il nous donne l'exposé d'une progression mystique, mais à condition de pas confondre les catégories de l'être.

Louis Gardet [1], dans son livre et dans son exposé sur la philosophie mystique chez İbn Sina, montre l'originalité de celui-ci, et il le sépare de son prédécesseur Fārābī. Pour Ibn Sina, la forme vient de l'extérieur, mais à la faveur d'un double éclairement (işrāķ) qui illumine d'une part l'âme elle-même, d'autre part les formes intelligibles. Ainsi nous voyons l'évolution de la pensée avicenienne, comme disait Mlle Goichon d'un péripatétisme codifié (éclectique sans doute), vers l'illuminisme qui le rendit le précurseur de la philosophie suhrawardienne. Le point obscur de la philosophie d'Ibn Sina devient clair: il avait promis lui-même dans le premier chapitre de son *Şifāʾ* la fondation d'un système illuministe et il avait présenté cette oeuvre magistrale comme la codification de l'aristotélisme existant. Mais l'étude incomplète sur les ouvrages du philosophe ne permettait pas de résoudre ce problème. Les travaux récents nous donnent l'espoir de l'accomplir. Seulement il faut toujours être prudent dans les hypothèses qui rapprochent les philosophes ou qui cherchent leur originalité. Ibn Tofayl est contre Ġazālī, Suhravardī est contre les mystiques, Ibn Ruşd est contre les théologues et les mystiques, en séparant catégoriquement *l'adhésion* de l'intelligence active avec l'intellect en acte, de la confusion entre le sujet et l'objet par l'extase mystique.

Prof. A. Ateş a vu neuf manuscrits du texte, mais en a utilisé cinq et les a comparé avec le texte imprimé par Mehren. Ces manuscrits sont les suivants: 1) Bibl. de l'Univ. No. 4711 2) Ayasoya, No. 4801, 3) Ahmed III, No. 1584, 4) Bibl. Esad efendi, No. 3688, 5) Bibl. de l'Univ. No. 4390 6) édit. de Mehren.

Nous souhaitons que les autres éditions soient aussi bien travaillées et minutieusement étudiées que celle qui a été préparée par notre collègue. J'espère que les livraisons prochaines contiendront des travaux conciliant l'érudition philologique et philosophique qui comblera la lacune principale des études de la pensée de l'islam.

Hilmi Ziya ÜLKEN

---

1) Louis Gardet *La Pensée religieuse d'Avicenne* (Ibn Sina), Paris J. Vrin, 1951; L. Gardet, *L. connaissance mystique chez Ibn Sina* et ses présupposés philosophiques, Mémosial Avicenne, II, 1952.

cipes opposés, l'un unifiant les êtres, leur donnant l'ordre et la mesure, l'autre, les séparant et y créant le désordre et l'anarchie. Da'utre part, jusqu'aux Mystères d'Eleusis et d'Orphée qui peuvent être considérés comme les précurseurs de l'idée de l'amour divin, en extase mystique. Platon et ses continuateurs n'ignoraient pas ces origines philosophiques et religieuses, mais ils l'utilisèrent dans leur système dans un sens distinct.

Quant à la conception mystique de l'amour, considéré comme le principe universel de l'être, nous pouvons le trouver dans le brahmanisme, chez les Upanishads-Baghavadgîtâ qui ne sont pas sans influence sur la pensée islamique, dans le christianisme primitif qui s'est infiltré en Syrie et en Mésopotamie, même avant la diffusion de l'islam (aux Vème et VIème siècles) enfin à l'origine de l'islam, dans le texte du Koran qui parle de l'amour divin. Ainsi les premiers mystiques musulmans, sans avoir aucune connaissance de la philosophie héllenistique parlaient de l'amour divin comme le principe de l'être. Citons par exemple Cunayd Bağdādı, Bāyazīd Bisṭāmi, Ḥasan Başrı, etc...

Le premier mystique inspiré de la philosophie cabalistique, Ḥakīm Tirmizi et le premier philosophe inspiré de la pensée mystique Fārābi peuvent être traités comme les points de jonction entre les deux tendances de l'islam. Fārābi, dans son *Fuṣūṣ al-ḥikam* [1] parle de l'amour divin; mais le prend comme la voie qui nous mène à la purification de l'âme pour avoir la disposition de prendre les intelligibles séparés, c'est-à-dire il la regarde comme une méthode gnoséologique. Tandis que pour les mystiques, l'amour divin ou l'extase n'est pas un moyen de connaissance, il nous met directement dans l'être absolu qui rend superflue toute la connaissance discursive. C'est pour cela que les mystiques et les philosophes ne se concilient jamais. Fārābī, si attaché à l'amour divin n'ȧdmet jamais l'union mystique; İbn Sina, tout en ayant proposé une théorie de l'être en flux, en débordement comme la théorie de la procession de Plotin, ne

1) Chez Plotin l'extase est une "stase„, mouvement psychologique de "sortie de soi„ dit L. Gardet, il conclut que ça devient, à son terme ultime et ontologique "enstase„. Selon lui ce point de rebroussement ne se retrouve pas chez İbn Sina ; chez lui, en allant de lumière en lumière, l'âme monte du sensible aux Intelligibles séparés. Cet auteur ne considère le mouvement mystique chez Avicenne que comme une illusion ; et que seule demeure uue contemplation philosophique. Mais, aujourd'hui il est enclin à y trouver une plus forte tendance platonienne. C'est pourquoi il le rapproche, comme nous l'avions déjà fait avec Suhravardī.

İbn Sina, il est propre aux êtres en général, animés et inanimés. Ainsi le philosophe musulman, en hiérarchisant les degrés de l'amour trouve le degré ultime, non pas dans le beau, mais dans le bien absolu qui n'est que Dieu.

Pour notre part, s'il s'agit de la réduction des idées néoplatoniciennes, ceci nous semble être plus scrupuleux de faire cette réduction. Plotin bien qu'il ait cité les dialogues da Platon s'en sert pour les employer comme matériaux de son système des hypostases qui seront le point de départ de la plupart des doctrines médiévales. Même les péripatéticiens attachés à Aristote ne les connaissaient que sous l'angle de Plotin. Platon n'a pas toujours cru à l'immortalité ou bien l'idée de l'immortalité est restée à l'arrière-plan de sa pensée[1]. De même l'on prend l'ensemble des dialogues de Platon, ou ceux qui sont les plus significatifs tels que le Parménide et la République, etc... L'Eros ou l'amour corporel n'est qu'une étape provisoire pour la participation des Idées. Le philosophe grec met l'amour contemplatif ou idéel, Agapé, contre l'amour corporel, Eros.

Quant à Plotin, toute sa théorie n'est qu'un élan sublime pour fondre toutes les dualités ou les pluralités dans l'unité. Ainsi qu'il est dans la même attitude contre Platon, dualiste dans ses dialogues fondamentaux, en séparant le sensible et l'intelligible, sauf .dans le Timée incliné vers l'unification par l'idée de l'âme du monde; contre Aristote en séparant l'acte de puissance, la forme de la matière, enfin, contre les gnostiques et les manichéens qui distinguent catégoriquement les deux principes du bien et du mal. Pour Plotin, l'amour embrasse tous les êtres dans l'unité. L'un est le principe de l'être, mais à condition que cette unité ne soit pas formelle, mais contienne toute la réalité. Le beau, c'est le reflet d'idée suprasensible, c'est le monde intelligible que nous admirons dans le monde sensible, à condition de ne pas les considérer comme des principes distincts. L'un contient l'autre et le pénètre jusqu'à ses essences.

Rappelons, en passant, que les idées sur l'amour sont antérieures à Platon. Il nous faut remonter d'une part jusqu'à Empédocles qui met l'amour contre la haine, comme deux prin-

[1]) Erwin Rhode, *Psyché*, Payot, 1952, p. 481.

PREFACE

La troisième livraison de l'Opera philosophica d'Avicenne est consacrée à l'édition critique, à l'étude et à la traduction en turc de l'opuscule sur la nature de l'Amour faite par notre collègue M. le Prof. Ahmed Ateş. Cet opuscule fut publié en arabe avec la traduction résumée française par A. A. F. Mehren, en 1894, dans une série de livres parus sous le titre de "Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sînâ ou d'Avicenne„ (Leyden, E. J. Brill, III e fascicule). Après une seconde édition de Mehren, cet opuscule fut imprimé au Caire en 1917 (335, Cāmiʿ al-badāʾiʿ). Cette troisième édition est beaucoup plus parfaite et approfondie que les autres. Car Mehren avait pris seulement deux manuscrits assez authentiques, mais insuffisants avec certaines erreurs orthographiques, qui ne sont pas sans influence négative sur l'exactitude de la traduction francaise. Nous voudrions bien que cette dernière édition soit couplée avec une traduction française. J'espère que nous pourrons la présenter dans les livraisons prochaines.

Mehren ne donnait pas d'éclaircissements historiques et philosophiques relatifs à sa traduction, sauf quelques phrases précédentes selon lesquelles l'auteur "semble principalement s'appuyer sur la doctrine de Plotin„. Tandis que pour A. Ateş, Plotin n'avait fait que reproduire et développer les idées de Platon sur l'amour, exposées dans ses dialogues tels que le Banquet, le Phèdre et le Phédon, et le philosophe de l'islam péripatéticien, dans son *Şifāʾ* et *İşārāt*, etc.. nous révèle une théorie inspirée de Platon par le moyen d'une interprétation néoplatonicienne. Mais selon lui, cette théorie n'est ni aristotélicienne ni platonicienne dans le sens strict du mot. Elle a son originalité irréductible à ses devanciers. Ahmed Ateş a consacré certaines pages à chercher l'origine des idées néo-platoniciennes exposées dans les *Ennéades* qu'il considère comme n'étant qu'une interprétation des dialogues de Platon. Au lieu de faire la comparaison avec Plotin il préfère la faire avec Platon. Cependant, dit-il, la théorie avicenienne en diffère aussi. Car pour Platon l'amour est propre aux êtres animés, tandis que, pour

İÇİNDEKİLER

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARINDAN No. 552

İBN SİNA
RİSÂLELER

3

AŞKIN MÂHİYETİ HAKKINDA RİSÂLE

NEŞREDEN VE TÜRKÇEYE ÇEVİREN

AHMED ATEŞ

İSTANBUL — İBRAHİM HOROZ BASIMEVİ

1953